DÉFENSE

DE

L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE

EN MATIÈRE

DE RELIGION,

PAR M. L'ABBÉ F. DE LA MENNAIS.

> Magna vis est veritatis, quæ cum per se intelligi possit, per ea tamen ipsa quæ ei adversantur, elucet; ut immobilis manens, firmitatem animæ suæ, dum attentatur, acquirat.
>
> S. HILAR., *Pictav. de Trinit.*, lib. VII.

DEUXIÈME ÉDITION.





A PARIS,
A la Librairie de la Société Typographique,
CHEZ MÉQUIGNON FILS AINÉ, LIBRAIRE,
RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, N° 9;
A LYON,
CHEZ PÉRISSE FRÈRES, LIBRAIRES,
RUE MERCIÈRE, N° 33.
1821.

PRÉFACE.

L'INCRÉDULITÉ fut le caractère du dernier siècle; le nôtre est le siècle du doute. La raison, épuisée par un long combat contre la foi, n'a pas même la force de nier. Elle se défie également de la vérité et de l'erreur; et parmi les hommes qui ne sont pas chrétiens, ce n'est plus la persuasion, mais les convenances et les intérêts qui déterminent les opinions, et celles même qu'on défend avec le plus de chaleur. On vit dans une sorte de scepticisme pratique, comme s'il n'existoit rien de vrai, ni rien de faux, ou qu'il fût impossible de les discerner. Après avoir tout soumis au raisonnement, fatigué de ses vaines promesses, on a perdu la confiance qu'on avoit en lui. Sur quelque objet que ce soit, la discussion n'est qu'un jeu de l'esprit, ou

un calcul des passions. On ne parle plus pour convaincre; on n'écoute plus pour s'éclairer, mais pour répondre, ou pour passer le temps. Répandez une vive lumière sur un sujet quelconque, on dira : *Cela peut se soutenir*. Voilà le plus grand triomphe auquel la logique et l'éloquence puissent prétendre aujourd'hui, et elles le partagent avec le sophisme. Les preuves ne prouvent plus, elles étonnent; les esprits les sentent sans y acquiescer. Une chose dont ils doutoient d'abord, parce qu'elle leur paroissoit obscure, ils en doutent ensuite, parce qu'ils présument qu'avec le temps elle leur paroîtra moins claire : il n'existe pour eux que des apparences.

Cette disposition sceptique, ils la portent principalement dans la religion. Ce ne sont plus ces efforts du raisonnement contre le christianisme, ces argumentations hautaines du dernier siècle. *Je ne crois pas, je ne puis croire*, voilà maintenant

le mot avec lequel on répond à tout, l'unique difficulté, l'unique objection, et l'on ne trouve partout que le doute à combattre. Il règne au fond des âmes, il y étouffe l'espérance, le désir même de connoître la vérité; et combien n'avons-nous pas vu d'infortunés de tout âge et de toute condition, l'emporter jusque dans le tombeau!

Frappé des ravages que fait chaque jour cette funeste maladie, nous en avons cherché la cause, et nous avons cru la découvrir dans la philosophie qui, rendant la raison de chaque homme seule juge de ce qu'il doit croire, ne donne aucune base solide à ses croyances, ni aucune règle sûre à ses jugemens; et nous montrons en effet, dans le second volume de l'*Essai* et dans notre *Défense*, que cette philosophie a toujours abouti au scepticisme, et qu'elle doit nécessairement y conduire tout esprit qui est conséquent.

Elle commence par placer l'homme dans un état d'isolement complet; et puis,

comme nous le montrerons, pour toute règle de certitude, elle lui dit : *Tout ce que tu crois fortement être vrai, est vrai.* Dès lors tout est vrai et tout est faux; puisque, s'il n'est point de vérité qui n'ait été crue par quelques hommes, il n'est point non plus d'erreur qui n'ait été crue par quelques autres. Mais si tout est vrai et tout est faux, rien n'est faux et rien n'est vrai; et la sagesse consiste dans un doute absolu.

Il n'est donc point d'égarement d'esprit que cette philosophie n'autorise. L'hérésie n'en est qu'une application; elle consacre même la folie; car il n'est pas de fou qui ne doive, d'après ses principes, regarder comme autant de vérités certaines, les rêves de son imagination troublée. En effet, qu'un homme dise : *Je suis Descartes;* que lui répondra le cartésien? Voyons s'il trouvera dans sa philosophie un moyen de lui prouver qu'il n'est pas Descartes.

LE CARTÉSIEN.

Ce n'est pas sérieusement que vous prétendez être Descartes; songez donc que ce grand homme est mort depuis plus de cent cinquante ans.

LE FOU.

C'est vous qui plaisantez quand vous dites que Descartes est mort; car je suis Descartes, et certainement je vis.

LE CARTÉSIEN.

Quoi! vous êtes l'auteur des *Méditations*, des *Principes de philosophie*, de ces magnifiques ouvrages que l'Europe admire depuis près de deux siècles? Allez, vous êtes un fou.

LE FOU.

Une injure n'est pas une raison, et ce n'est point par cette méthode de philosopher que je me suis acquis l'admiration dont vous parliez tout à l'heure. Si j'ai

tort, prouvez-le moi; je vous saurai gré de me détromper.

LE CARTÉSIEN.

Eh bien, encore une fois, il y a long-temps que Descartes n'est plus. Vous ne me croyez point? allez en Suède, on vous y montrera son tombeau.

LE FOU.

Si je me pressois autant que vous de juger les autres sévèrement, je serois à mon tour tenté de croire que vous n'êtes guère sage. Comment pouvez-vous me proposer d'aller en Suède, pour me convaincre que j'y suis enterré?

LE CARTÉSIEN.

Jamais homme, vous le savez, n'a vécu deux cents ans.

LE FOU.

Pardonnez-moi; mais, en tout cas, j'en serois le premier exemple.

LE CARTÉSIEN.

Il suffit de vous voir pour être certain que vous ne sauriez avoir cet âge.

LE FOU.

Vos sens vous trompent en cette occasion; la preuve en est bien claire, puisqu'étant Descartes il est impossible que je n'aie pas plus de deux cents ans.

LE CARTÉSIEN.

Quelle obstination! consultez tous les autres hommes, ils vous assureront comme moi que vous n'êtes point Descartes.

LE FOU.

Les hommes se trompent sur tant de choses, qu'ils pourroient bien encore se tromper sur celle-là. « Au reste j'avoue-
» rois, en ce cas, que vous argumentez
» très-bien de l'autorité; mais vous de-
» vriez vous souvenir que vous parlez à
» un esprit tellement dégagé des choses

» corporelles, qu'il ne sait pas même si
» jamais il y eut des hommes avant lui,
» et qui partant ne s'émeut pas beaucoup
» de leur autorité.[1] »

LE CARTÉSIEN.

Reconnoissez au moins celle de la raison.

LE FOU.

C'est à celle-là que je vous rappelle moi-même; je la prends pour juge entre nous. Dites-moi donc, croyez-vous que vous existez?

LE CARTÉSIEN.

Étrange question! sans doute je crois à mon existence: mais quel rapport a

---

[1] *In quo fateor te recte ab auctoritate argumentari; sed meminisse debuisses, ô caro, te hic affari mentem a rebus corporeis sic abductam, ut ne quidem sciat ullos unquam homines ante se extitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur.* R. Descartes, Meditat. de prima philosophia; responsiones quintæ, p. 63. Amstelod. 1663.

mon existence avec votre prétention d'être Descartes?

LE FOU.

Vous verrez tout à l'heure; répondez seulement : Sur quelle preuve croyez-vous à votre existence? Comment en êtes-vous certain ?

LE CARTÉSIEN.

Parce que quand je dis, *je suis, j'existe*, j'ai une claire et distincte perception de ce que je dis. [1]

LE FOU.

Vous convenez donc que *tout ce que l'on perçoit clairement et distinctement est vrai* ? [2]

LE CARTÉSIEN.

C'est le premier principe de ma philosophie.

---

[1] Descartes, IIIe Méditat.
[2] Descartes, *ibid.*

LE FOU.

Et comment êtes-vous sûr que vous avez une perception claire et distincte de votre existence ?

LE CARTÉSIEN.

Parce qu'il m'est impossible d'en douter.

LE FOU.

A merveille ! je vois avec joie que vous avez parfaitement compris ma doctrine. Venez donc, mon cher disciple, et embrassez votre maître. Vous ne pouvez plus le désavouer maintenant ; car je vous déclare que j'ai une perception très-claire et très-distincte, que je suis réellement Descartes ; et la preuve que cette perception est très-distincte et très-claire, c'est qu'il m'est impossible d'en douter.

LE CARTÉSIEN.

Je l'avois bien dit, il est fou, et de plus incurable. Quel dommage! car sa folie

même annonce une tête très-philosophique.

Nul doute que cet homme n'ait perdu l'esprit; mais le cartésien n'a pas le droit de le déclarer fou; car en affirmant qu'il est Descartes, il suit rigoureusement les principes de la philosophie cartésienne.

Le grand danger de cette philosophie est d'abandonner chaque raison à elle-même, et de ne donner à l'homme d'autre règle de vérité que ses propres jugemens. Dès lors il doit croire vrai tout ce qui lui paroît vrai, et faux tout ce qui lui paroît faux. Il n'est point d'erreur qui ne soit justifiée par ce principe, et aussi est-ce de ce principe que partent l'hérétique, le déiste et l'athée. Ils peuvent affirmer ou nier tout ce qu'ils veulent, en disant, cela est clair pour moi, ou cela ne l'est pas.[1] Toutes les preuves, tous les raison-

---

[1] Bossuet, quoique cartésien, avoit pressenti les inconvéniens de la philosophie cartésienne, qui commençoient

nemens qu'il est possible de leur opposer, viennent se briser contre ces deux mots.

à se manifester de son temps. Il trouvoit qu'on en *entendoit mal* les principes ; mais il n'explique nulle part comment il les faut entendre ; nulle part il ne donne de règle qu'on puisse substituer à celles des *perceptions claires et distinctes*, et il est évident en effet que l'homme considéré *isolément*, n'en peut trouver d'autre en lui-même ; car quelle raison auroit-il d'affirmer comme vrai ce qui ne lui paroîtroit pas clairement être vrai ? Sa croyance n'étant que l'expression de ce que son esprit perçoit, ou ses perceptions étant la seule cause, le seul motif de ses croyances, il faudroit, dans le cas supposé, qu'il prononçât ce jugement : *Je crois que telle chose est vraie, ou telle chose me paroît vraie, parce qu'elle ne me paroît pas vraie.* Ecoutons maintenant Bossuet ; il va nous apprendre quels effets produisoient déjà les principes de Descartes entendus comme tout le monde les entendoit, et de la seule manière dont il soit possible de les entendre sans se contredire, et sans renverser entièrement la philosophie cartésienne :

« Je vois.... un grand combat se préparer contre l'Église » sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître » de son sein et de ses principes, à mon avis mal enten- » dus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les consé- » quences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères » ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à » l'Église tout le fruit qu'elle en pouvoit espérer, pour

A cette philosophie aussi désastreuse qu'absurde nous substituons la doctrine du *sens commun*, fondée sur la nature de l'homme, et hors de laquelle, comme nous le faisons voir, il n'y a ni certitude, ni vérité, ni raison.

Quoi qu'on ait pu dire, il ne faut pas de grands efforts d'esprit pour la comprendre; elle est à la portée de tous les

---

» établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'im-
» mortalité de l'âme.

» De ces mêmes principes mal entendus, un autre in-
» convénient terrible gagne sensiblement les esprits : car
» sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend
» clairement; ce qui, réduit à de certaines bornes, est
» très-véritable; chacun se donne la liberté de dire, j'en-
» tends ceci, et je n'entends pas cela; et sur ce seul fon-
» dement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut:
» sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il
» y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas
» d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverseroit
» tout en les niant. Il s'introduit, sous ce prétexte, une
» liberté de juger, qui fait que, sans égard à la tradition,
» on avance témérairement tout ce qu'on pense. » *Lettre* CXXXIX, *OEuvres de Bossuet, tom.* XXXVII, *pag.* 375, *édition de Versailles.*

hommes, et tous la connoissent sans avoir eu besoin de l'étudier; tous, et même ceux qui la nient, prouvent sa nécessité, en réglant sur elle leur conduite. A quoi se réduit-elle en effet? à ces deux points :

I. Tous les hommes croient invinciblement mille et mille choses, et par conséquent cette foi invincible est dans leur nature. C'est un fait dont personne ne doute ni n'a le pouvoir de douter; et tout ce que l'universalité des hommes croit invinciblement, est vrai relativement à la raison humaine, et doit être tenu pour certain, sans quoi nulle certitude ne seroit possible.

II. Tous les hommes ont effectivement un penchant naturel à tenir pour certain ce qui est cru ou attesté comme vrai généralement, et ils déclarent fou quiconque nie ce qui est attesté de la sorte. Le consentement commun est donc, au jugement de tous les hommes, la marque de la vérité ou la règle de la raison particulière.

Ainsi nous combattons le *sens privé*

des philosophes, des déistes et des athées, par le *sens commun* des hommes, ou l'autorité du genre humain, comme nous combattons le sens privé des hérétiques par le sens commun des chrétiens,[1] ou par l'autorité de l'Église.

En un mot, nous soutenons qu'en toutes choses et toujours, ce qui est conforme au sens commun est vrai, ce qui lui est opposé est faux; que la raison individuelle, le sens particulier peut errer, mais que la raison générale, le sens commun est à l'abri de l'erreur; et l'on ne sauroit supposer le contraire, sans faire violence au langage même, ou à la raison humaine, dont le langage est l'expression.

Cette doctrine a paru tout-à-fait étrange dans notre siècle; on s'est beaucoup mo-

---

[1] *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Vincentii Lirinensis Commonit., c. II

qué de la raison générale, très-oubliée en effet depuis long-temps. Quelques personnes même se sont crues obligées en conscience de protester contre cette nouveauté suspecte qu'on appelle le sens commun. Nous respectons infiniment leurs scrupules, mais nous ne pensons pas devoir y céder. Quand il seroit vrai que le sens commun fût aussi nouveau qu'on le prétend, encore ne faudroit-il pas le dédaigner à cause de cela; car ce n'est qu'à son aide qu'on peut combattre avec succès le scepticisme et toutes les fausses doctrines de nos jours. On voudroit qu'on s'en tînt aux preuves anciennes; cela seroit bon peut-être s'il avoit plu aux hommes de s'en tenir aux anciennes erreurs. Sommes-nous dans le même état où nous étions il y a cinquante ans? Ne s'est-il opéré aucun changement dans les esprits et dans la société? L'arbre de *la science du mal* a-t-il cessé de produire des fruits? S'est-on arrêté dans le désordre? Une

force terrible emporte le monde; et l'on dit : Pourquoi marchez-vous?

Au milieu de ce grand mouvement qui a tout déplacé, tout bouleversé, la pensée des hommes se porte sur mille objets nouveaux; on remue des questions sans nombre; et il y a de bonnes gens qui demandent : Pourquoi parle-t-on de cela?

D'autres se tranquillisent sur les inconvéniens d'une philosophie sceptique, parce qu'il est impossible d'arriver au scepticisme complet. Qu'importe, disent-ils, une doctrine que la conscience repousse, et qu'on ne sauroit parvenir à mettre en pratique? Nul homme ne douta jamais sérieusement de son existence, ni de mille autres choses semblables. Nous en convenons; mais la philosophie qui obligeroit d'en douter, cesse-t-elle d'être dangereuse, parce que l'homme ne peut être conséquent jusqu'à ce point? Et ne suffit-il pas qu'il puisse douter réellement de la vérité du christianisme, de l'immortalité

de l'âme, de Dieu même, pour qu'on doive combattre les principes qui conduisent à ce doute affreux ? Il n'y a point de sceptique parfait : non certes ; mais il y a des hérétiques, des déistes, des athées ; et à notre tour nous dirons : Qu'importe qu'ils croient à leur existence et à tout ce qu'on voudra, s'ils ne croient pas à la religion, aux devoirs, à une vie future où les méchans seront punis et les bons récompensés, s'ils ne croient pas en Dieu ? Qu'importe qu'après avoir suivi jusque-là un principe qui devroit les forcer encore à douter d'eux-mêmes, une puissance supérieure les arrête, et les contraigne de croire à une existence sans cause comme sans but ? N'y a-t-il donc que la dernière erreur, la dernière destruction, que le néant qui soit à craindre ? et tout sera-t-il permis à l'homme, pourvu qu'il consente à dire : *Je suis*. On rejettera, nous le savons, cette conséquence avec horreur. Alors qu'on cesse donc de répéter qu'il n'y a point,

qu'il ne sauroit y avoir de vrais sceptiques; qu'on cesse de demander pourquoi on attaque une philosophie dont le doute est l'essence, et dont l'unique danger est de conduire les esprits conséquens à l'athéisme.

On n'y fait pas assez attention; la raison de l'homme, séparée de la raison humaine et de la raison de Dieu par une philosophie contre nature, a tellement baissé, que les notions les plus communes du bon sens lui sont devenues presque étrangères. Aussi tout est-il en question, tout, et jusqu'aux élémens mêmes de la société. On ne s'entend sur rien; la parole n'éclaire plus; on diroit que nous touchons à une nouvelle confusion des langues. La faculté de comprendre s'est affoiblie en même proportion que la foi: et qu'est-ce en effet que le doute, sinon la conscience que l'esprit a de sa foiblesse et de ses ténèbres, et comme le regard troublé d'une intelligence qui s'éteint? Tout ce qui reste

encore parmi nous de vérité et d'ordre, nous le devons à la religion chrétienne, à la foi qu'elle conserve, au principe d'autorité qu'elle maintient; et si le christianisme disparoissoit de l'Europe, avec lui disparoîtroit le dernier rayon de lumière, et la société et la raison s'évanouiroient dans la nuit.

DÉFENSE
DE
L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE
EN MATIÈRE
DE RELIGION.

CHAPITRE PREMIER.

Réflexions préliminaires.

Lorsqu'en traitant un sujet d'une importance universelle on paroît s'écarter des idées communes, de la méthode reçue, un sentiment de défiance s'empare aussitôt des lecteurs. Cette disposition des esprits tient à la nature même ; elle est la sauvegarde de la vérité. La société périroit, ou plutôt nulle société ne seroit possible, sans ce principe de stabilité qui défend les doctrines générales

contre les innovations des individus. En ce qui touche aux grands intérêts de l'ordre intellectuel et moral, la nouveauté est suspecte aux hommes ; ils ne croient pas au pouvoir de créer des vérités,* et cela même est peut-être de toutes les vérités la plus importante;

---

* Créer des vérités, ce seroit créer des êtres ; car *la vérité*, dit Bossuet, *c'est ce qui est*, et les vérités nécessaires, les vérités qui sont le fondement de la société de Dieu et de l'homme, et des hommes entre eux, ont été toujours connues, ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse, à certaines époques, en mieux apercevoir le principe, la liaison, les conséquences ; et c'est en cela que consiste le progrès de la raison humaine, qui se développe de la même manière que la raison de l'individu. Bossuet, que nous venons de citer, ne connoissoit pas plus de vérités que l'enfant à qui l'on a enseigné le catéchisme ; mais il les connoissoit mieux. Dans les sciences mêmes, que fait-on ? On constate *ce qui est*, on observe des faits, et on en cherche la liaison soit avec d'autres faits, soit avec des principes universellement connus : voilà tout. Pour peu qu'on y réfléchisse, on reconnoîtra même que les sciences physiques n'ont point de principes proprement dits ; elles se composent uniquement de faits. La raison en est que l'idée de principe renferme nécessairement celle de cause, et qu'il n'y a de véritable cause que dans l'ordre spirituel.

car jamais on ne s'égare que parce qu'on la méconnoît. L'homme ne crée rien ; il reçoit, conserve, transmet ; sa puissance ne va pas plus loin. Sitôt donc que quelqu'un se présente seul avec ses idées, une juste prévention s'établit d'abord contre lui ; on le rappelle à l'antiquité, à l'universalité, comme à la règle immuable du vrai dans toutes les croyances nécessaires ; et si sa doctrine, soumise à cette épreuve, ne la soutient pas, elle est avec raison condamnée sans retour.

Il est assez singulier peut-être qu'ayant voulu prouver l'excellence et la nécessité de cette règle, on nous l'ait opposée pour défendre une philosophie qui repose sur des principes essentiellement différens ; de sorte qu'on a vu les partisans du jugement privé nous combattre par l'autorité dont nous essayons de soutenir les droits, et présupposer par conséquent la vérité de la doctrine même qu'ils attaquoient, tant cette doctrine est profondément enracinée dans notre nature.

Quelque étrange que paroisse la contradiction que j'indique, il est facile de l'expliquer. Les adversaires de l'*Essai*, sans trop considérer à quel point cela s'accorde avec leur

système, conviennent au moins implicitement, qu'on ne peut sans témérité et même sans folie s'écarter des sentimens anciens généralement reçus; puis oubliant que la philosophie de l'école n'est ni ancienne ni adoptée généralement, ils réclament en sa faveur la prescription du temps et le consentement commun; ce qui les conduit à un raisonnement tout-à-fait extraordinaire. Il s'agit de savoir quel est le *criterium* de la vérité : selon nous, c'est l'autorité; d'après leur philosophie, c'est l'évidence individuelle. Qui a tort d'eux ou de nous ; et que répondent-ils aux preuves que nous donnons de notre sentiment? « Quelque » évidentes, disent-ils, que soient ces preuves » à vos yeux, vous vous trompez cependant, » car l'autorité de tous les philosophes est » contre vous. » Nous n'examinons pas le fait en ce moment; mais qu'il soit exact ou non, nous devons, certes, des remercîmens à ceux qui nous l'opposent. Nous croyions les voir lever le bras pour nous frapper, et point du tout, ils nous tendent la main.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner; car, sur quelque point que ce soit, la discussion ramène toujours à l'autorité, comme au dernier

principe de décision. Malgré soi il en faut venir là, ou renoncer au raisonnement. Le raisonnement, c'est le plaidoyer; mais que sert-il de plaider, s'il n'existe un juge?

Au reste, toutes les personnes qui ont cherché à répandre de nouvelles lumières sur le sujet que nous avons traité, ont droit à notre reconnoissance. Quelques objections nous ont été proposées publiquement; on nous en a communiqué d'autres par écrit et de vive voix. Il nous sera, du moins nous le pensons, d'autant plus aisé d'y répondre, que presque toujours il suffira de substituer nos véritables sentimens aux opinions qu'on nous a prêtées. Qu'il y ait un peu de notre faute, si quelques lecteurs ne nous ont pas mieux compris, nous sommes très-disposés à en convenir : en voulant trop abréger, on néglige quelquefois des développemens nécessaires. Nous croyons cependant que les aveux pourroient être réciproques; car, lorsque nous disons formellement le contraire de ce qu'on nous fait dire, l'inadvertance ou l'oubli ne sauroit, à ce qu'il semble, être de notre côté.

On l'a déjà reconnu en partie. Plusieurs

reproches qu'on nous adressoit sont désavoués généralement. La réflexion a calmé d'étranges inquiétudes, que nous n'avions pu prévoir ni prévenir. Certainement il y a eu beaucoup de jugemens peu exacts portés sur le second volume de l'*Essai*, puisqu'ils ont été si divers. Un grand nombre d'*évidences individuelles* se sont, à l'occasion de cet ouvrage, trouvées en défaut : cela ne prouve pas trop en faveur de la philosophie que l'auteur combat; et quoi qu'il en soit de sa doctrine au fond, les controverses qu'elle a fait naître suffiroient seules pour montrer la nécessité indispensable d'un tribunal plus élevé que la raison particulière de chaque homme.

Pour ne pas interrompre la discussion où nous allons entrer, nous répondrons ici à une question qu'on a faite. A quoi bon chercher, a-t-on dit, de nouvelles preuves de la religion? Pourquoi ne pas se contenter des anciennes? Pourquoi? parce qu'on a fait des objections nouvelles, parce que l'état des esprits n'est plus le même, parce que l'erreur, dans ses progrès, étant parvenue au fond de l'abîme, il a fallu porter jusque-là le flambeau de la vérité. Comment s'arrêter quand

l'ennemi marche? Combattoit-on Calvin par les mêmes armes que Luther? Les réponses faites aux calvinistes suffisoient-elles contre les sociniens? Oppose-t-on les mêmes preuves aux déistes et aux hérétiques? Les disputes ne commencent qu'au point précis qui est contesté; on ne discute pas ce dont on convient; et quand on a nié toute vérité, il a été nécessaire d'établir le fondement de toute vérité, et de chercher la base de la raison humaine.

Nous discuterons ailleurs cette question avec plus d'étendue, en montrant l'importance de notre doctrine. Nous prions seulement de remarquer qu'on auroit pu faire la même demande et adresser le même reproche à tous les pères, à tous les docteurs, à tous les écrivains ecclésiastiques, depuis l'origine du christianisme; car, en défendant la foi, chacun d'eux ajoutoit, selon ses lumières et selon le sujet particulier qu'il traitoit, aux réflexions de ceux qui l'avoient précédé : on n'auroit pu sans cela combattre aucune des hérésies qui naissoient successivement; et, en ce qui tient à la controverse, la tradition toute entière n'est qu'une suite

de réponses nouvelles faites à de nouvelles objections.

Au reste, nulle part nous n'avons dit, jamais nous n'avons pensé que les moyens par lesquels on prouve la vérité de la religion catholique, ne sont pas solides. Et ne sont-ce pas d'ailleurs des preuves d'autorité? Comment prouve-t-on l'authenticité des livres saints, les miracles et les prophéties, si ce n'est par le témoignage? Nous emploierons nous-mêmes ces preuves dans notre troisième volume; et nous les emploierons avec d'autant plus d'avantage, qu'auparavant nous aurons montré que le témoignage ou l'autorité d'où dépend toute leur force, est la règle nécessaire et le fondement de notre raison.

C'est donc au moins avec une extrême légèreté que quelques personnes, trop promptes à scruter les intentions secrètes, nous ont attribué celle de vouloir rabaisser les apologistes qui nous ont précédé,* en créant, par

---

* Cette intention est si loin de nous, et nous sommes au contraire si convaincus de l'utilité des ouvrages qu'on a publiés pour défendre le christianisme contre les sophismes des incrédules, que nous nous proposons de don-

un motif de vanité puérile, un nouveau système de philosophie. Un pareil soupçon ne nous atteint pas, et à Dieu ne plaise qu'on ne puisse s'expliquer autrement les efforts d'un défenseur de la religion ! Non, non, nous ne sommes pas de ces chercheurs de bruit, si bien nommés par saint Jérôme et par Tertullien, des *animaux de gloire.* Qu'ils poursuivent ce grand fantôme jusqu'à en perdre haleine ; pour moi, je n'aime pas les chimères. Et y eût-il quelque chose de réel dans cette gloire, encore seroit-il vrai que, puisqu'elle naît et meurt dans le temps, elle n'a rien qui puisse satisfaire un être que Dieu a fait pour l'éternité. Et le chrétien qui sait ce qu'il est, a pitié de ces vains rêves de l'orgueil humain, et ne connoît et ne veut ici-bas, à l'exemple de l'Apôtre, d'autre gloire que la croix : *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu-Christi.*[1]

Nous le dirons avec franchise, aucune des

---

ner incessamment une *Collection des meilleurs apologistes de la religion chrétienne ;* persuadés qu'ainsi réunis ils produiront une plus vive impression sur les esprits. *Vis unita fortior.*

[1] *Epist. ad Galat.* VI, 14.

difficultés qu'on a proposées contre le deuxième volume de l'*Essai*, ne nous paroît solide, ni même plausible pour quiconque a lu cet ouvrage attentivement. Mais puisqu'elles ont été faites, il est de notre devoir de les éclaircir, et c'est le but de cet écrit. Quant à l'ordre que nous suivrons, il nous paroît convenable d'examiner d'abord l'origine de la philosophie, et de montrer les inconvéniens de ses divers systèmes. Nous exposerons ensuite les principes développés dans l'*Essai*, nous en ferons voir l'importance, et enfin nous répondrons aux objections des adversaires. Cette controverse pacifique répandra, nous l'espérons, un nouveau jour sur un sujet qu'on ne sauroit trop approfondir, et nous osons présumer qu'en finissant nous pourrons répéter avec confiance ces belles paroles d'un Père : « La force de la vérité est grande, et » quoiqu'elle puisse être entendue par elle- » même, elle brille encore plus cependant » par les objections qu'on y oppose ; toujours » immobile, elle s'affermit par les coups » qu'on lui porte.[1] »

[1] S. Hilar. Pictav., *De trin.*, lib. VII.

CHAPITRE II.

De la philosophie, de son origine et de ses divers systèmes.

L'OBJET de la philosophie est la recherche de la vérité, et presque toutes les erreurs qui sont dans le monde, et surtout les plus dangereuses, sont nées de cette vaine recherche. *Il n'y a point d'absurdité qui n'ait été dite par quelque philosophe*,[1] comme le remarquoit Cicéron. Les philosophes, anciens et modernes, ont tout contesté, tout nié, et ce n'est pas leur faute s'il est resté quelque croyance sur la terre.

Cela seul prouveroit qu'il existe un vice radical dans la philosophie, un inconvénient

[1] *Nihil tam absurdum dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.* De divinatione, lib. II, n. 38.

commun à ses divers systèmes, quelque chose en un mot d'opposé à la nature de l'homme ; car la vérité est la vie de son intelligence, il ne subsiste que parce qu'il croit, et la raison qui le distingue des animaux, qui le fait homme, n'est que la vérité connue.

Aussi retrouve-t-on partout certaines vérités premières universellement crues malgré les efforts qu'on a faits pour les obscurcir. Elles s'élèvent au-dessus de la nuit des doctrines philosophiques, et brillent dans une région plus haute, comme l'éternel phare de l'esprit humain.

Les peuples n'eurent d'abord d'autre philosophie que la religion ; ils ne cherchèrent point la vérité hors des traditions primitives ; elles suffisoient à leurs désirs comme à leurs besoins. Au lieu de s'égarer dans les rêves d'une curiosité dangereuse, ils se reposoient dans la sécurité de la foi. Les croyances des pères transmises aux enfans, se perpétuoient naturellement dans la famille et dans la société, dont elles étoient la base, et c'est ainsi que se conservèrent les hautes et importantes notions de la Divinité, de l'immortalité de l'âme, des peines et des récompenses futures,

et les grands préceptes de morale qu'on retrouve chez toutes les nations.

Les Hébreux en particulier ignoroient complétement cette science du doute, cet art de chercher et de disputer, qu'on a nommé philosophie. La tradition proclamée par une autorité vivante, étoit leur règle; et lorsque dans les derniers temps, quelques esprits altiers * s'en écartèrent, on les vit tomber aussitôt dans des erreurs monstrueuses, que le corps de la nation repoussa toujours.

L'Orient, si fameux chez les anciens par ses traditions, ne dut sa réputation de sagesse, qu'au soin avec lequel on y conservoit les croyances et les connoissances antiques. Ce n'est pas que cette vieille terre, où l'homme entendit pour la première fois la voix de Dieu et reçut ses lois, fût exempte d'erreurs. Mais au milieu même des superstitions qu'enfantèrent les passions humaines ainsi que l'orgueil de la raison, les vérités primordiales s'étoient mieux conservées; et c'est là, c'est en Orient, que Pythagore, Platon, et

* Les sadducéens.

tous les plus grands génies de la Grèce, alloient, pour ainsi dire, les reconnoître et les contempler.

On a remarqué de tout temps que les peuples de l'Asie avoient dans leurs doctrines, leurs lois, leurs mœurs, une fixité qui contraste singulièrement avec l'extrême mobilité des opinions et des institutions chez les peuples de l'Europe, avant l'établissement du christianisme. On a cherché la raison de cette différence dans le climat, et le climat n'y est pour rien. C'est une des folies de ce siècle de vouloir expliquer les choses morales par des causes physiques. Un ciel nébuleux ou serein, la diversité des alimens, quelques degrés de chaleur de plus ou de moins, ne changent pas la nature de l'esprit de l'homme; et tout ce matérialisme, aussi ridicule qu'absurde, ne mérite même pas d'être réfuté. Il n'y avoit anciennement plus de fixité chez les Orientaux, que parce qu'il y avoit plus d'obéissance, plus de foi; et le même principe a produit le même effet dans les nations chrétiennes. Le respect pour les traditions, lioit le passé au présent, et réprimoit l'ardeur d'innover, fruit de l'orgueil

et de cette inquiétude secrète qui tourmente le cœur humain.

Tel étoit, sous ce rapport, l'état du monde, lorsqu'au sein du désordre et des institutions populaires, naquit une philosophie distincte de la religion, et essentiellement opposée au principe sur lequel les hommes avoient jusque-là réglé leurs croyances.

Quelques individus séparés de la société ancienne, avoient été jetés, par des événemens qui nous sont inconnus, sur les côtes de la Grèce. Abandonnés à eux-mêmes, ils devinrent de véritables sauvages, c'est-à-dire, des hommes dégradés. La raison et les traditions s'affoiblirent chez eux simultanément.* Ils

* « Les philosophes, dit le judicieux P. Thomassin, se » donnant la liberté de raisonner sur des points de fait, » sans se régler par l'Écriture, *ou par la tradition générale du monde*, sont tombés dans plusieurs extravagances. » (*Méthode d'étudier et d'enseigner les historiens*, chap. 1, pag. 14.) Plus loin, il observe que l'on trouve dans Ovide des idées plus justes sur la création de l'homme, que dans Platon même. « Il confesse, *ce qu'il » ne peut avoir appris que par la communication de » l'ancienne histoire*, que l'homme fut formé à l'image » de Dieu, pour dominer l'univers, par l'autorité d'une

perdirent surtout l'habitude de l'obéissance et la vraie notion du pouvoir ; et lorsqu'après s'être multipliés, ils sentirent le besoin d'un gouvernement, ils voulurent garder dans l'état social, l'indépendance de l'état qui avoit précédé. De là une multitude d'institutions arbitraires, variables, et sous le nom de république, une forme nouvelle de police dont les combinaisons changeoient sans cesse, et qui tenoit les peuples toujours agités.

» âme raisonnable et intelligente, à laquelle tout le monde » corporel n'a rien d'égal, et rien de semblable. » (*Ibid.*, pag. 18.) Parlant ensuite des sentimens naturels de pudeur qu'on retrouve chez tous les peuples, et que certains philosophes ont combattus : « Les cyniques mêmes, dit-il, se » laissèrent enfin entraîner à la violence de la nature *et au* » *consentement de toutes les nations : Vicit pudor natu-* » *ralis opinionem hujus erroris, etc. Plus valuit pudor,* » *ut erubescerent homines hominibus, quam error, ut* » *homines canibus esse similes affectarent.* (S. Aug.) » Ces philosophes nous fournissent ici une nouvelle preuve » de ce que nous avons dit, *que la philosophie a gâté la* » *raison, quand elle s'est opposée au torrent de la tra-* » *dition historique, qui étoit venue successivement de-* » *puis nos premiers pères jusqu'à nous*, et dont l'Écri- » ture étoit ou l'origine, ou la principale dépositaire. » (*Ibid.*, pag. 21.)

Les passions remuent l'esprit et développent les arts, et comme il n'y eut jamais plus de passions que dans la Grèce, jamais non plus les arts de l'esprit et d'imitation ne furent cultivés davantage, et ne s'élevèrent à un plus haut degré de perfection.

Cependant ce peuple si brillant n'a rien fondé, rien établi de durable, et il n'est resté de lui que des souvenirs de crimes et de désastres, des livres et des statues.

Ingénieux dans ses arts, dans sa littérature, dans ses lois même, il manqua toujours de raison. La vérité, comme la vertu, étoit soumise dans la *Grèce menteuse* à une sorte d'ostracisme, et ce peuple, enfant corrompu, se faisoit un jeu de tout, de la religion comme de la société, du gouvernement comme des mœurs.

Ce caractère d'erreur et de licence a sa cause dans le principe de *la souveraineté de l'homme,* qui avoit prévalu dans ses lois, ses institutions, sa philosophie. On se mit à raisonner sur tout, à chercher la vérité en soi-même; en un mot, on soumit les croyances reçues, la tradition, au jugement particulier de chacun, et toutes les vérités furent bien-

tôt contestées ou obscurcies; il y eut autant d'opinions que de têtes; chaque école enfanta des écoles nouvelles, comme chez les protestans chaque secte enfante une multitude d'autres sectes : les uns nièrent Dieu, sa providence, la création, la vie future, la distinction du bien et du mal; d'autres admirent quelques-unes de ces antiques croyances, mais en les altérant plus ou moins, selon les caprices de leur raison; plusieurs enfin s'arrêtèrent dans un doute universel.

Telle fut la philosophie des Grecs, philosophie contre nature, et qui détruit la raison humaine, en rompant le lien qui unit les esprits entre eux et à la raison divine elle-même.

Transportée chez les Romains, cette philosophie ne tarda pas à y produire les mêmes effets. Il n'y eut rien dont on ne disputât. Le doute prit la place des croyances, et toutes les vérités ébranlées entraînèrent les lois, les mœurs, et l'empire même dans leur chute.

Le monde périssoit, Jésus-Christ paroît : *Il vient*, dit saint Augustin, *avec le grand remède, de commander la foi aux peuples.*[1] Les

---

[1] Le passage de saint Augustin d'où sont tirées ces pa-

peuples écoutent, croient, obéissent, et la religion fut d'abord la seule philosophie des

---

roles, est si important et si beau, que nous croyons devoir le donner en entier.

Cum igitur tanta sit cæcitas mentium per illuviem peccatorum amoremque carnis, ut etiam ista sententiarum portenta, otia doctorum conterere disputando potuerint, dubitabis, tu Dioscore, vel quisquam vigilanti ingenio præditus, ullo modo ad sequendam veritatem melius consuli potuisse generi humano, quam ut homo ab ipsa veritate susceptus ineffabiliter atque mirabiliter, et ipsius in terris personam gerens, recta præcipiendo et divina faciendo, salubriter credi persuaderet, quod nondum prudenter posset intelligi? Hujus nos gloriæ servimus, huic te immobiliter atque constanter credere hortamur, per quem factum est, ut non pauci, sed populi etiam, qui non possunt ista dijudicare ratione, fide credant, dona salutaribus præceptis adminiculati evadant ab his perplexitatibus in auras purissimæ atque sincerissimæ veritatis. Cujus auctoritati tanto devotius obtemperari oportet, quanto videmus nullum jam errorem se audere extollere, ad congregandas sibi turbas imperitorum, qui non christiani nominis velamenta conquirat: eos autem solos (Judæos) ex veteribus præter christianum nomen in conventiculis suis aliquanto frequentius perdurare qui scripturas eas tenent, per quas annuntiatum esse Dominum Jesum Christum, se intelligere et videre dissimulant. Porro illi qui cum in uni-

chrétiens, comme elle avoit été originairement la philosophie de tous les hommes.

Cependant quelques esprits imbus des idées philosophiques de la Grèce, essayèrent de les concilier avec les dogmes du christianisme. Ils se firent juges de la vérité, ils voulurent la soumettre à leur raison, et les hérésies naquirent. Alors, comme auparavant,

---

tate atque communione catholica non sint, christiano tamen nomine gloriantur, coguntur adversari credentibus, et audent imperitos quasi oratione traducere, quando maxime cum ista medicina Dominus venerit, ut fidem populis imperaret. Sed hoc facere coguntur, ut dixi, quia jacere se abjectissime sentiunt, si eorum auctoritas cum auctoritate catholica conferatur. Conantur ergo auctoritatem stabilissimam fundatissimæ ecclesiæ quasi orationis nomine et pollicitatione superare. Omnium enim hæreticorum quasi regularis est ista temeritas. Sed ille fidei imperator clementissimus et per conventus celeberrimos populorum atque gentium, sedesque ipsas apostolorum arce auctoritatis munivit ecclesiam, et per pauciores pie doctos et vere spiritales viros copiosissimis apparatibus etiam invictissimæ orationis armavit; verum illa rectissima disciplina est ut arcem fidei quam maxime recipi infirmos, ut pro eis jam tutissime positis, fortissima ratione pugnetur. Ep. ad Dioscor., n. 32.

chaque erreur fut la négation de quelque point de la doctrine traditionnelle, une révolte contre l'autorité. Saint Augustin en fait la remarque : « Les novateurs s'efforcent, » dit-il, de renverser l'inébranlable autorité » de l'Église, au nom et par les promesses » de la raison. Cette témérité est une sorte » de règle pour tous les hérétiques.[1] »

Après l'invasion des peuples du Nord, les études cessèrent en Europe. La philosophie et les lettres demeurèrent comme ensevelies sous les ruines de l'empire romain. Ce fut pour les esprits un temps de repos. Ils se retrempèrent dans la foi ; et, chose inouïe jusqu'alors dans l'histoire de l'Église, un siècle entier s'écoula sans produire aucune hérésie. C'étoit, dit-on, un siècle d'ignorance ; non, c'étoit un siècle de foi. Les sciences humaines, sans doute, étoient peu cultivées ; elles ont fait, dans la suite, de grands progrès, ainsi que les arts. Ce n'est pas là ce que nous contestons ; mais quelle vérité nécessaire aux peuples, quel devoir, quelle vertu a-t-on découvert depuis ? Qu'avons-nous ajouté à la

---

[1] *Ep. ad. Dios.*, loc. cit.

doctrine religieuse et morale de ces nations qu'on appelle barbares? Heureux, trop heureux, si nous avions su la conserver comme elles!

Après cette époque de paix, la philosophie d'Aristote, adoptée par les Arabes, nous est rapportée d'Orient. Aussitôt les divisions renaissent. Il se forme *des écoles* au sein de l'Eglise *une* : on dispute, on ne s'entend plus; la raison en travail enfante des monstres ; de nouvelles hérésies s'élèvent, et enfin la dernière de toutes, le protestantisme, père de l'incrédulité moderne.

Malgré les absurdités innombrables de la philosophie péripatéticienne, on y tenoit par habitude ; le temps l'avoit accréditée, et il ne falloit rien moins que toute la puissance du génie pour triompher d'elle. Défendue avec chaleur par l'école où elle régnoit, ce ne fut qu'après un long combat que Descartes et ses disciples parvinrent à la renverser et à bâtir un édifice nouveau sur les débris de cet informe colosse.

Mais Descartes lui-même, comme on le sentit d'abord, et comme je le montrerai plus loin, ne put donner à sa philosophie une base

solide. Ce grand homme partit du même principe que les philosophes grecs, et arriva malgré lui au même résultat, le doute. L'insuffisance, disons-le franchement, la fausseté de sa doctrine, força, même de son temps, l'esprit humain à chercher un autre appui, et cette recherche, toujours malheureuse parce qu'on ne remontoit jamais à la première cause de l'erreur, produisit une multitude de systèmes philosophiques, qui se réduisent à trois principaux.

L'homme a trois moyens de connoître, les sens, le sentiment et le raisonnement. A ces trois moyens correspondent autant de systèmes de philosophie. Les uns ont placé dans les sens le principe de certitude ; c'est le système de Locke, Condillac, Helvétius, Cabanis ; système matérialiste, et dès lors essentiellement sceptique. Aussi ses partisans, qui ne reconnoissent que des êtres matériels, ont-ils fini par soutenir qu'on peut douter de l'existence de la matière elle-même.

D'autres philosophes ont cherché dans nos impressions internes la base de la certitude. Mais nos sentimens n'ayant de rapport nécessaire qu'à nous, ces philosophes ont été

d'abord conduits à douter de la réalité des objets extérieurs, et bientôt après de la vérité de leurs sentimens même. C'est l'*idéalisme*, enseigné par Kant, et modifié par ses disciples. Sous quelque forme qu'on le présente, ce système n'est, comme le précédent, que le scepticisme pur.

Le troisième système est le *dogmatisme*, ou le système de ceux qui fondent la certitude sur le raisonnement. Inventé par Descartes, et adopté par l'école, il fut attaqué à sa naissance par d'excellens esprits, et nous allons en effet montrer qu'au fond il n'est pas moins dangereux, moins sceptique que les deux autres.

CHAPITRE III.

Descartes.

« On avoit philosophé trois mille ans durant » sur divers principes, et il s'élève dans un » coin de la terre un homme qui change toute » la face de la philosophie, et qui prétend » faire voir que tous ceux qui sont venus avant » lui n'ont rien entendu dans les principes de » la nature. Et ce ne sont pas seulement de » vaines promesses, car il faut avouer que ce » nouveau venu donne plus de lumières sur la » connoissance des choses naturelles, que tous » les autres ensemble n'en avoient donné. Ce- » pendant, quelque bonheur qu'il ait eu à faire » voir le peu de solidité des principes de la » philosophie commune, il laisse encore dans » les siens beaucoup d'obscurités impénétra- » bles à l'esprit humain. Ce qu'il nous dit,

» par exemple, de l'espace et de la nature de
» la matière, est sujet à d'étranges difficultés;
» et j'ai bien peur qu'il n'y ait plus de passion
» que de lumières dans ceux qui paroissent
» n'en être pas effrayés. Quel plus grand
» exemple peut-on avoir de la foiblesse de
» l'esprit humain? [1] »

Celui qui parle ainsi étoit cartésien, et l'on voit combien il s'en faut qu'il fût satisfait de la doctrine de son maître. Mais les bons esprits, désabusés de la philosophie d'Aristote, adoptèrent naturellement celle de l'homme qui lui avoit porté le coup mortel, et se soumirent, quoiqu'en murmurant, à l'autorité du vainqueur.

Avant d'examiner ses principes et sa méthode, il est à propos d'observer qu'un système de philosophie n'est que la recherche des moyens par lesquels nous parvenons à la connoissance certaine de la vérité; car s'il n'existoit point de vérités certaines, ou si l'on ne savoit pas à quels caractères on les reconnoît, il n'y auroit plus de philosophie, il

---

[1] Nicole, *Traité de la foiblesse de l'homme*, n. XXXIV.

n'y auroit plus de raison humaine. On ne pourroit rien nier, ni rien affirmer; les esprits, dépourvus de règles, flotteroient dans un doute éternel.

La première question que doit se faire celui qui veut s'entendre en philosophie, est donc celle-ci : Quel est le fondement de la certitude? Descartes se la fit, et il trouva qu'aucun philosophe jusqu'alors n'y avoit répondu d'une manière satisfaisante. Nous citerons ses propres paroles.

« Les premiers et les principaux philoso-
» phes dont nous ayons les écrits, sont Pla-
» ton et Aristote, entre lesquels il n'y a eu
» autre différence, sinon que le premier,
» suivant les traces de son maître Socrate, a
» ingénument confessé qu'il n'avoit encore
» rien trouvé de certain, et s'est contenté d'é-
» crire les choses qui lui ont paru être vraisem-
» blables, imaginant à cet effet quelques prin-
» cipes par lesquels il tâchoit de rendre raison
» des autres choses; au lieu qu'Aristote a eu
» moins de franchise, et bien qu'il eût été
» vingt ans son disciple, et n'eût pas d'autres
» principes que les siens, il a entièrement
» changé la façon de les débiter, et les a pro-

» posés comme vrais et assurés, quoiqu'il n'y
» ait aucune apparence qu'il les ait jamais es-
» timés tels... D'où il faut conclure que ceux
» qui ont le moins appris de tout ce qui a été
» nommé jusqu'ici philosophie, sont les plus
» capables d'apprendre la vraie. [1] »

Si les hommes n'avoient pas un moyen naturel de parvenir à la connoissance certaine de la vérité, indépendamment de toute philosophie, ils n'auroient donc été sûrs de rien jusqu'à Descartes. Mais voyons par quelle route il s'efforce lui-même d'arriver à la certitude.

« Ce n'est pas d'aujourd'hui, dit-il, que je
» me suis aperçu que dès mes premières an-
» nées, j'ai reçu quantité de fausses opinions
» pour véritables, et que ce que j'ai depuis
» fondé sur des principes si mal assurés, ne
» sauroit être que fort douteux et incertain.
» Et dès lors j'ai bien jugé qu'il me falloit en-
» treprendre sérieusement une fois en ma

---

[1] *Les principes de la philosophie*, écrits en latin par René Descartes, et traduits en français par un de ses amis. Préface. Rouen, 1698.

» vie de me défaire de toutes les opinions
» que j'avois reçues auparavant en ma créan-
» ce, et commencer tout de nouveau dès le
» fondement, si je voulois établir quelque
» chose de ferme et de constant dans les
» sciences...

» Aujourd'hui donc que, fort à propos
» pour ce dessein, j'ai délivré mon esprit de
» toutes sortes de soins, que par bonheur je
» ne me sens agité d'aucune passion, et que
» je me suis procuré un repos assuré dans une
» paisible solitude, je m'appliquerai sérieu-
» sement, et avec liberté, à détruire généra-
» lement toutes mes anciennes opinions. Or,
» pour cet effet, il ne sera pas nécessaire que
» je montre qu'elles sont toutes fausses, de
» quoi peut-être je ne viendrois jamais à bout;
» mais d'autant que la raison me persuade
» déjà, que je ne dois pas moins soigneuse-
» ment m'empêcher de donner créance aux
» choses qui ne sont pas entièrement certaines
» et indubitables, qu'à celles qui me parois-
» sent manifestement être fausses, ce me
» sera assez pour les rejeter toutes, si je puis
» trouver en chacune quelque raison de dou-
» ter. Et pour cela il ne sera pas aussi besoin

» que je les examine chacune en particulier ; » ce qui seroit d'un travail infini : mais parce » que la ruine des fondemens entraîne néces- » sairement avec soi tout le reste de l'édifice, » je m'attaquerai d'abord aux principes sur » lesquels toutes mes anciennes opinions » étoient appuyées. [1] »

Descartes commence donc par se placer dans un isolement absolu, en rejetant de son esprit toutes les croyances qui reposent sur l'autorité des autres hommes. [2] On pourroit lui demander de qui il tient le langage, et comment il penseroit et raisonneroit sans le langage. Cette seule question l'arrêteroit dès le premier pas, ou le ramèneroit forcément à l'autorité qu'il refuse d'admettre. Mais n'in-

---

[1] *Méditations métaphysiques de René Descartes, touchant la première philosophie*. Trois. édit., Paris, 1673. Médit. Ire, pag. 1 et 2.

[2] Dans ses réponses aux cinquièmes objections, il l'avoue en termes formels : « Vous devriez vous souvenir, dit- » il à ses adversaires, que vous parlez à un esprit tellement » détaché des choses corporelles, qu'il ne sait pas même » si jamais il y a eu aucuns hommes avant lui, et qui par- » tant ne s'émeut pas beaucoup de leur autorité. » *Ibid.*, pag. 463.

sistons pas maintenant sur ce point. Il part de cette supposition, qu'il doit trouver la vérité en lui-même; et de ce principe, qu'il ne doit reconnoître pour certain que ce qui sera complétement démontré à sa raison.

Mais il n'a pas plutôt renoncé à la foi, que toutes les vérités lui échappent, sans qu'il puisse en retenir une seule. Il voit partout des raisons de douter : « Auxquelles raisons, » dit-il, je n'ai certes rien à répondre; mais » enfin, je suis contraint d'avouer qu'il n'y a » rien de tout ce que je croyois autrefois être » véritable, dont je ne puisse en quelque fa- » çon douter; et cela non point par inconsi- » dération ou légèreté, mais pour des raisons » très-fortes et mûrement considérées, de » sorte que désormais je ne dois pas moins » soigneusement m'empêcher d'y donner » créance, qu'à ce qui seroit manifestement » faux, si je veux trouver quelque chose de » certain et d'assuré dans les sciences.[1] »

Voilà donc ce grand esprit contraint de se plonger dans un doute universel. Plus il a de force, plus il s'enfonce dans cet abîme. Com-

---

[1] *Ibid.*, Médit. Ire, pag. 7.

ment en sortira-t-il? Où trouvera-t-il un point d'appui au milieu de ce vide? Regardons, écoutons : « Qu'est-ce donc qui pourra être » estimé véritable? Peut-être rien autre chose, » sinon qu'il n'y a rien au monde de certain. » Mais que sais-je s'il n'y a point quelque au- » tre chose différente de celles que je viens » de juger incertaines, de laquelle on ne » puisse avoir le moindre doute? N'y a-t-il » point quelque Dieu, ou quelque autre puis- » sance qui me met en l'esprit ces pensées? » Cela n'est pas nécessaire; car peut-être que » je suis capable de les produire de moi- » même. Moi donc, à tout le moins, ne suis- » je point quelque chose?[1] »

Telle est sa dernière ressource; tout lui manque, tout le fuit; il recueille ses forces défaillantes, et cherche, pour ainsi parler, à se saisir lui-même, de peur de s'évanouir avec tout le reste. Il se considère attentivement, et ne sait s'il aperçoit un être réel, ou un fantôme; le oui, le non a ses vraisemblances. Que fera-t-il dans cette position?

---

[1] *Ibid.*, Médit. II, pag. 11.

« Enfin, s'écrie-t-il, il faut conclure et tenir » pour constant que cette proposition, *je* » *suis*, *j'existe*, est nécessairement vraie, » toutes les fois que je la prononce, ou que » je la conçois en mon esprit.[1] »

C'est déjà, certes, beaucoup, que de pouvoir prononcer avec assurance cette parole, *je suis;* que d'être certain de son existence. Est-il bien vrai, ô Descartes, que vous ayez, que chacun de nous ait cette certitude? Je voudrois vous l'entendre répéter de nouveau. Oui, « je suis assuré que je suis une chose » qui pense.* » Illustre philosophe, grâces

---

[1] *Ibid.*, pag. 12.

* Médit. III, pag. 25. — Quoique M. Bernardin de Saint-Pierre ne soit pas une autorité en philosophie, nous citerons ce qu'il dit du fameux argument, *je pense*, *donc je suis*, parce que cela nous fournira l'occasion d'expliquer le sens que Descartes attachoit à ce mot, *je pense*, chose essentielle pour bien entendre la doctrine de ce célèbre métaphysicien. « Descartes pose pour base des pre- » mières vérités naturelles: *Je pense*, *donc j'existe*. » Comme ce philosophe s'est fait une grande réputation, » qu'il méritoit d'ailleurs par ses connaissances en géo- » métrie, et surtout par ses vertus, son argument de » l'existence a été fort applaudi, et a acquis la pondéra- » tion d'un axiome. Mais, selon moi, cet argument pèche

vous soient rendues! *Je suis*, *j'existe*, cela est certain ; n'est-ce pas là ce que vous affir-

---

» essentiellement en ce qu'il n'a point la généralité d'un » principe fondamental ; car il s'ensuit implicitement, que » dès qu'un homme ne pense pas il cesse d'exister, ou au » moins d'avoir des preuves de son existence......

» Je substitue donc à l'argument de Descartes celui-ci : » *Je sens*, *donc j'existe.* Il s'étend à toutes nos sensa- » tions physiques, qui nous avertissent bien plus fré- » quemment de notre existence que la pensée. Il a pour » mobile une faculté inconnue de l'âme, que j'appelle le » *sentiment*, auquel la pensée elle-même se rapporte ; car » l'évidence à laquelle nous cherchons à ramener toutes » les opérations de notre raison, n'est elle-même qu'un » simple sentiment.....

» Le sentiment nous prouve bien mieux que notre rai- » son la spiritualité de notre âme ; car celle-ci nous pro- » pose souvent pour but la satisfaction de nos passions les » plus grossières, tandis que celui-là est toujours pur » dans ses désirs. D'ailleurs, beaucoup d'effets naturels qui » échappent à l'une, ressortissent à l'autre ; telle est, » comme nous l'avons dit, l'évidence même, qui n'est » qu'un sentiment, et sur laquelle notre réflexion n'a » point de prise ; telle est encore notre existence. La » preuve n'en est point dans notre raison : car, pourquoi » est-ce que j'existe ? Où en est la raison ? Mais je sens » que j'existe, et ce sentiment me suffit. » (*Etudes de la nature*, tom. III, p. 11, 12, 16 et 17 ; édit. de 1786.)

Si Bernardin de Saint-Pierre avoit lu le philosophe

mez? Votre raison n'aperçoit aucun motif, même léger, de douter de cette proposition? Parlez, j'attends une dernière réponse.

« Je suis assuré que je suis une chose qui » pense; mais sais-je donc aussi ce qui » est requis pour me rendre certain de » quelque chose? Certes, dans cette pre- » mière connoissance, il n'y a rien qui m'as- » sure de la vérité, que la claire et distincte » perception de ce que je dis, laquelle de » vrai ne seroit pas suffisante pour m'assurer » que ce que je dis est vrai, s'il pouvoit ja- » mais arriver qu'une chose que je concevrois

---

qu'il combat, il auroit vu que cet argument, *je sens, donc j'existe*, est identiquement le même que celui-ci : *Je pense, donc j'existe.* « Par le mot de *penser*, dit Des- » cartes, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle » sorte, que nous l'apercevons immédiatement par nous- » mêmes; c'est pourquoi non-seulement entendre, vou- » loir, imaginer, mais *sentir*, est la même chose ici que » penser. » (*Les principes de la philosophie*, I[re] part., n. 9, pag. 6.)

Au fond, la pensée, le sentiment, l'imagination, la volonté, en tant que *nous les apercevons immédiatement*, étant notre être même, l'argument de Descartes et celui que Bernardin de Saint-Pierre propose d'y substituer, se réduisent à ce raisonnement : *Je suis, donc je suis.*

» aussi clairement et distinctement, se trou-
» vât fausse : et partant, *il me semble* que
» déjà je puis établir pour règle générale,
» que *toutes les choses que nous concevons*
» *fort clairement et fort distinctement, sont*
» *toutes vraies.*

» Toutefois j'ai reçu et admis ci-devant plu-
» sieurs choses comme très-certaines et très-
» manifestes, lesquelles néanmoins j'ai re-
» connues par après être douteuses et incer-
» taines.... Mais lorsque je considérois quelque
» chose de fort simple et de fort facile tou-
» chant l'arithmétique et la géométrie, par
» exemple, que deux et trois joints ensem-
» ble produisent le nombre de cinq, et
» autres choses semblables, ne les concevois-
» je pas au moins assez clairement pour as-
» surer qu'elles étoient vraies? Certes, si j'ai
» jugé depuis qu'on pouvoit douter de ces
» choses, ce n'a point été pour autre raison,
» que parce qu'il me venoit en l'esprit que
» peut-être quelque dieu avoit pu me don-
» ner une telle nature, que je me trompasse
» même touchant les choses qui me semblent
» les plus manifestes. Or toutes les fois que
» cette opinion ci-devant conçue de la sou-

» veraine puissance d'un dieu se présente à » ma pensée, je suis contraint d'avouer qu'il » lui est facile, s'il le veut, de faire en sorte » que je m'abuse, même dans les choses que » je crois connoître avec une évidence très- » grande..... Et certes, puisque je n'ai au- » cune raison de croire qu'il y ait quelque » dieu qui soit trompeur, et même que je n'ai » pas encore considéré celles qui prouvent » qu'il y a un dieu, la raison de douter qui » dépend seulement de cette opinion est bien » légère, et pour ainsi dire métaphysique. » Mais afin de la pouvoir tout-à-fait ôter, je » dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que » l'occasion s'en présentera; et si je trouve » qu'il y en ait un, je dois aussi examiner » s'il peut être trompeur; *car sans la connois- » sance de ces deux vérités, je ne vois pas que » je puisse jamais être certain d'aucune » chose.*[1] »

---

[1] *Ibid.*, pag. 25 — 27. — Descartes fait ailleurs le même aveu; il convient qu'à moins d'être assuré que Dieu existe, et qu'il ne peut vouloir nous tromper, nous ne saurions être certains de la vérité des choses que nous

Ainsi me voilà replongé dans ma première incertitude ; je ne puis rien affirmer absolument, pas même ma propre existence. Quand je prononce ce jugement : *J'existe, il n'y a rien qui m'assure de sa vérité, que la claire et distincte perception de ce que je dis ;* la vérité de mon jugement dépend donc de celle de ce principe : *Tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai ;* et la vérité de ce principe même est douteuse, jusqu'à ce que je sois certain que Dieu existe, et qu'il

---

percevons le plus clairement et le plus distinctement. Voici ses paroles : « La faculté de connoître que Dieu nous » a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'a- » perçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle » l'aperçoit, c'est-à-dire, en ce qu'elle connoît claire- » ment et distinctement ; *pour ce que nous aurions sujet* » *de croire que Dieu seroit trompeur*, s'il nous l'avoit » donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai, » *lorsque nous en usons bien*. Et cette considération » seule nous doit délivrer de ce doute hyperbolique *où* » *nous avons été, pendant que nous ne savions pas en-* » *core si celui qui nous a créés avoit pris plaisir à nous* » *faire tels, que nous fussions trompés en toutes les* » *choses qui nous semblent très-claires.* » (*Les principes de la philosophie*, n. 30, pag. 24.)

ne peut vouloir me tromper. Mais comment, selon Descartes, serai-je assuré que Dieu est? Parce que l'idée de Dieu est *la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en mon esprit.*[1] Ainsi, d'un côté, si Dieu n'est pas, mes perceptions les plus claires et les plus distinctes pourroient me tromper; et, d'un autre côté, Dieu est, parce que, s'il n'étoit pas, mes perceptions claires et distinctes me tromperoient. L'existence de Dieu prouve la vérité de mes perceptions claires et distinctes, et mes perceptions claires et distinctes prouvent l'existence de Dieu. Est-ce assez abuser du raisonnement? Est-ce assez avouer son impuissance? Un des plus grands esprits qui aient paru dans le monde, entreprend de s'assurer de la vérité par ses seules forces, et il ne peut pas même se prouver qu'il est. Le doute l'investit de toute part. S'il nie, s'il affirme quelque chose; que dis-je? s'il ouvre la bouche, s'il parle, ce n'est que par une contradiction manifeste avec ses principes. Et cependant, ô foiblesse de la raison humaine! cette philosophie s'établira, et

---

[1] *Ibid.*, pag. 40.

ce ne sera pas la philosophie des sceptiques, mais des croyans; et l'école en fera la base de son enseignement, et les chrétiens la défendront; ils la défendront dans le siècle du doute, même après que l'expérience leur en a montré les effets! Quelle contradiction plus étrange! Mais quoi! depuis cent cinquante ans, quelques hommes disent à quelques autres hommes : Voilà la vraie doctrine, croyez-y; et la philosophie du raisonnement se perpétue par l'autorité, malgré la raison.

CHAPITRE IV.

Malebranche.

DESCARTES, en renversant la philosophie depuis long-temps enseignée dans l'école, imprima un grand mouvement aux esprits. Ils cherchèrent à s'ouvrir de nouvelles routes, et il est à remarquer que pas un seul homme véritablement supérieur n'adopta pleinement les idées que l'auteur des *Méditations* essaya de substituer à celles d'Aristote. Ils sentoient que son système laissoit dans la raison un vide immense, et ils tentèrent vainement de le combler, parce que, partant toujours du même principe que Descartes, et ne considérant comme lui que l'homme isolé, ils ne purent, malgré leurs efforts, trouver un solide fondement de certitude.

Le plus illustre de ses disciples, Malebranche, aperçut une vérité très-féconde et très-importante, c'est que l'intelligence humaine

n'est et ne peut être qu'une participation de l'intelligence divine ; que Dieu seul est sa vraie lumière, et que dès lors, séparée de Dieu, elle s'évanouit dans des ténèbres éternelles.

S'il avoit réfléchi sur le *moyen* par lequel Dieu éclaire notre esprit et se communique à nous, par lequel nous transmettons nous-mêmes la *lumière* que nous recevons de lui, au lieu de faire un système, il seroit rentré dans la véritable philosophie, qui n'est que la religion ; car elle nous apprend que la parole, le *Verbe est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.*[1] Ce seul mot de l'Ecriture, pris à la lettre, explique tout ; mais il ne sauroit s'appliquer ainsi qu'à l'homme *que Dieu a fait*, l'homme naturel l'homme en societé, et Malebranche ne considéroit, à l'exemple de Descartes, qu'un homme de son invention, un homme contre nature, c'est-à-dire entièrement isolé ; ce qui l'empêcha de comprendre toute l'étendue et la profondeur des paroles de saint Jean, que

[1] *Lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Joan., I, 9.

nous venons de citer. Il ne vit que la moitié de ce qu'il falloit voir ; il reconnut que l'homme n'est rien que par ses rapports avec Dieu ; mais il ne fit pas attention que l'homme a aussi des rapports nécessaires avec ses semblables, que c'est d'eux seuls qu'il reçoit le langage, la parole qui lui révèle Dieu, et sans laquelle il ne le connoîtroit jamais. Il prétendit que la pensée ou la connoissance de la vérité, résultoit de l'union immédiate de chaque raison particulière avec la raison divine, et dès lors il ne put donner, non plus que Descartes, de base ferme à la certitude. Ses propres aveux vont nous en convaincre.

« Il y a des personnes, dit-il, qui ne font » point de difficulté d'assurer que l'âme étant » faite pour penser, elle a dans elle-même, » je veux dire, en considérant ses propres » perfections, tout ce qu'il faut pour aperce- » voir les objets..... Mais il me semble que » c'est être bien hardi, que de vouloir soute- » nir cette pensée. C'est, si je ne me trompe, » la vanité naturelle, *l'amour de l'indépen-* » *dance*, et le désir de ressembler à celui qui » comprend en soi tous les êtres, qui nous » brouille l'esprit, et qui nous porte à nous

» imaginer que nous possédons ce que nous » n'avons point. *Ne dites pas que vous soyez » à vous-mêmes votre lumière*,[1] dit saint Au» gustin, car il n'y a que Dieu qui soit à lui» même sa lumière, et qui puisse, en se con» sidérant, voir tout ce qu'il a produit et » qu'il peut produire.

» Il est indubitable qu'il n'y avoit que Dieu » seul avant que le monde fût créé, et qu'il » n'a pu le produire sans connoissance et sans » idée; que par conséquent ces idées que » Dieu a eues ne sont point différentes de lui» même; et qu'ainsi toutes les créatures, » même les plus matérielles et les plus terres» tres, sont en Dieu, quoique d'une manière » toute spirituelle et que nous ne pouvons » comprendre. Dieu voit donc au dedans de » lui-même tous les êtres, en considérant ses » propres perfections qui les lui représen» tent.[2] Il connoît encore parfaitement leur

---

[1] *Dic quia tu tibi lumen non es.* Serm. 8, *de Verbis Domini*.

[2] « L'essence de Dieu renfermant tout ce qu'il y a de » perfection, et beaucoup plus qu'il n'y en a dans l'es» sence de quelque autre chose que ce soit, Dieu peut

» existence, parce que, dépendant tous de
» sa volonté pour exister, et ne pouvant
» ignorer ses propres volontés, il s'ensuit
» qu'il ne peut ignorer leur existence : et par
» conséquent Dieu voit en lui-même non-seu-
» lement l'essence des choses, mais aussi leur
» existence.

» Mais *il n'en est pas de même des esprits*
» *créés, ils ne peuvent voir en eux-mêmes ni*
» *l'essence des choses, ni leur existence.* Ils
» n'en peuvent voir l'essence dans eux-mêmes,
» puisqu'étant très-limités ils ne contiennent
» pas tous les êtres, comme Dieu que l'on

» tout connoître en lui-même par la connoissance qui lui
» est propre. Car la nature de chaque chose consiste en ce
» qu'elle participe à un certain degré et d'une certaine
» manière à la nature de Dieu. *Cum essentia Dei habeat*
» *in se quidquid perfectionis habet essentia cujusque rei*
» *alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest*
» *omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim*
» *natura cujusque consistit, secundum quod per ali-*
» *quem modum naturam Dei participat.* » S. Thom., I.
p. q. 14, art 6. Si tout, selon saint Thomas, a son ori-
gine, son principe, sa *raison* en Dieu, comment trouve-
roit-on ailleurs la certitude rationnelle, qui n'est que la
raison des choses?

» peut appeler l'être universel, ou simple-
» ment *celui qui est*, comme il se nomme lui-
» même. Puis donc que l'esprit humain peut
» connoître tous les êtres, et des êtres infi-
» nis, et qu'il ne les contient pas, c'est une
» preuve certaine qu'il ne voit pas leur es-
» sence dans lui-même; car..... il est absolu-
» ment impossible qu'il voie dans lui-même
» ce qui n'y est pas....

» Il ne voit pas aussi leur existence dans
» lui-même, parce qu'elles ne dépendent
» point de sa volonté pour exister, et que les
» idées de ces choses peuvent être présentes
» à l'esprit, quoiqu'elles n'existent pas.....
» Il est donc indubitable que ce n'est pas en
» soi-même, ni par soi-même, que l'esprit
» voit l'existence des choses, mais qu'il dé-
» pend en cela de quelque autre chose.[1] »

Ainsi, premièrement, selon Malebranche, la raison humaine n'est qu'une participation de la raison divine : donc, s'il n'y avoit point de raison divine, ou si Dieu n'existoit pas, il n'y auroit point de raison humaine, et la

---

[1] *Recherche de la vérité*, tom. II, liv. III, part. II, chap. V, pag. 90 — 94. Paris, 1721.

certitude de nos idées dépend de la certitude de l'existence de Dieu.

Secondement, l'esprit humain, ni aucun esprit créé, *ne peut voir en lui-même ni l'essence des choses, ni leur existence :* donc, l'homme qui s'isole de ses semblables et de Dieu, l'homme qui cherche la vérité *en lui-même*, détruit son intelligence, et ne peut arriver à rien de certain.

Troisièmement, puisqu'*il est indubitable que ce n'est pas en soi-même, ni par soi-même que l'esprit voit l'existence des choses*, quiconque se renferme *en soi*, et veut parvenir à la vérité *par soi-même*, ne peut donc s'assurer de l'existence d'aucune chose, ni de sa propre existence ; et puisque *nous dépendons en cela de quelque autre chose*, il faut donc que nous connoissions avec certitude l'être ou *la chose* dont nous dépendons, pour être certain de la vérité de nos pensées et de nos jugemens, et jusque-là nous ne saurions rien affirmer, pas même que nous existons.

Malebranche, aussi-bien que Descartes, avoue donc qu'il lui est impossible de sortir du doute, avant d'être assuré que Dieu est ; et comme Descartes encore, il ne peut s'assu-

rer que Dieu est, qu'en posant comme certains des principes dont il n'a d'autre preuve que l'assentiment de son esprit, dont les perceptions et l'existence même est incertaine, si Dieu n'est pas.

Ce n'est pas certes un spectacle peu instructif, que celui d'un philosophe doué du plus rare génie, qui entreprend d'enseigner aux hommes à *rechercher la vérité* par la raison seule, et qui, après de longs efforts et des raisonnemens sans nombre, épuisé de travail et d'espérance, dit enfin : « J'avoue qu'il m'est » impossible *de voir en moi-même*, *ni par* » *moi-même, l'essence d'aucune chose*, *ni son* » *existence ;* j'avoue que j'ignore ce que je suis » et si je suis, et que je ne puis le savoir que » lorsque je saurai avec certitude que Dieu » existe, et qu'il ne peut, ni ne veut me tromper; j'avoue que pour connoître avec cette » certitude l'existence de Dieu, je dois auparavant être certain de plusieurs choses » qui me sont nécessaires pour la prouver, » et que je reconnois être douteuses, si Dieu » n'existe pas. Voilà ma philosophie, voilà où » m'a conduit la raison, et où elle me laisse. »

Malebranche, en effet, ne pouvait comme

philosophe aller plus loin, et il ne sortoit de cet abîme que par la foi. Il ne croyoit pas qu'on pût, sans la révélation, être certain de l'existence des corps; et dès qu'il s'agit de la religion, c'est-à-dire, des vérités nécessaires aux hommes, il change aussitôt de langage, et s'élève avec force contre les insensés qui veulent les soumettre à la raison de l'homme, ou même les appuyer sur elle. Il ne sera pas inutile peut-être de rappeler ses réflexions à ce sujet.

Après avoir parlé de diverses erreurs où tombent quelques personnes en des matières peu importantes : « Si les hommes, continue-» t-il, ne s'arrêtoient qu'à de pareilles ques-» tions, on n'auroit pas sujet de s'en mettre » beaucoup en peine; parce que s'il y en a » quelques-uns qui se préoccupent de quel-» ques erreurs, ce sont des erreurs de peu de » conséquence. Pour les autres, ils n'ont pas » tout-à-fait perdu leur temps, en pensant à » des choses qu'ils n'ont pu comprendre; car » ils se sont au moins convaincus de la foi-» blesse de leur esprit. Il est bon, dit un au-» teur fort judicieux,* de fatiguer l'esprit à ces

* *L'Art de penser.*

» sortes de subtilités, afin de dompter sa
» présomption, et lui ôter la hardiesse d'op-
» poser jamais ses foibles lumières aux vérités
» que l'Église lui propose, sous prétexte qu'il
» ne les peut pas comprendre. Car puisque
» *toute la vigueur de l'esprit des hommes est*
» *contrainte de succomber au plus petit atome*
» *de la matière;*..... n'est-ce pas pécher visi-
» blement contre la raison, que de refuser
» de croire les effets merveilleux de la toute-
» puissance de Dieu, qui est d'elle-même in-
» compréhensible, par cette raison que notre
» esprit ne les peut comprendre?

» L'effet donc le plus dangereux que pro-
» duit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance
» où l'on est de la limitation et de la foiblesse
» de l'esprit de l'homme, et par conséquent
» de son incapacité pour comprendre tout ce
» qui tient quelque chose de l'infini, * c'est
» l'hérésie. Il se trouve, ce me semble, en ce
» temps-ci plus qu'en aucun autre, un fort

---

* « Il y a infinité partout, par conséquent incompré-
» hensibilité partout. » Nicole, *Discours de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Essais*, tom. II, pag. 42.

» grand nombre de gens qui se font une
» théologie particulière, qui n'est fondée que
» sur leur propre esprit, et sur la foiblesse
» naturelle de la raison ; parce que dans les
» sujets mêmes qui ne sont point soumis à la
» raison, ils ne veulent croire que ce qu'ils
» comprennent.

» Les sociniens ne peuvent comprendre
» les mystères de la Trinité, ni de l'Incarna-
» tion : cela leur suffit pour ne les pas croire,
» et même pour dire d'un air fier et mépri-
» sant de ceux qui les croient, que ce sont
» des gens nés pour l'esclavage. Un calviniste
» ne peut concevoir comment il se peut faire
» que le corps de Jésus-Christ soit réelle-
» ment présent au sacrement de l'autel, dans
» le même temps qu'il est dans le ciel ; et de
» là il croit avoir raison de conclure que
» cela ne se peut faire, comme s'il concevoit
» parfaitement jusqu'où peut aller la puis-
» sance de Dieu.

» Un homme qui est même convaincu qu'il
» est libre, s'il s'échauffe la tête pour tâcher
» d'accorder la science de Dieu et ses décrets
» avec la liberté, il sera peut-être capable de
» tomber dans l'erreur de ceux qui ne croient

» point que les hommes soient libres ; car,
» d'un côté, ne pouvant concevoir que la Pro-
» vidence de Dieu puisse subsister avec la li-
» berté de l'homme ; et, de l'autre, le respect
» qu'il aura pour la religion l'empêchant de
» nier la Providence, il se croira contraint
» d'ôter la liberté aux hommes ; ne faisant pas
» assez de réflexion sur la foiblesse de son es-
» prit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les
» moyens que Dieu a pour accorder ses dé-
» crets avec notre liberté.

» Mais les hérétiques ne sont pas les seuls
» qui manquent d'attention pour considérer
» la foiblesse de leur esprit, et qui lui donnent
» trop de liberté pour juger les choses qui ne
» lui sont pas soumises. Presque tous les
» hommes ont ce défaut, et principalement
» quelques théologiens des derniers siècles.
» Car on pourroit peut-être dire que quel-
» ques-uns d'entre eux emploient si souvent
» des raisonnemens humains, pour prouver
» ou pour expliquer des mystères qui sont
» au-dessus de la raison, quoiqu'ils le fassent
» avec une bonne intention, et pour défendre
» la religion contre les hérétiques, qu'ils
» donnent souvent occasion à ces mêmes hé-

» rétiques de demeurer obstinément attachés
» à leurs erreurs, et de traiter les mystères de
» la foi comme des opinions humaines.

» L'agitation de l'esprit et les subtilités de
» l'école ne sont pas propres à faire connoî-
» tre aux hommes leur foiblesse, et ne leur
» donnent pas toujours cet esprit de soumis-
» sion si nécessaire pour se rendre avec hu-
» milité aux décisions de l'Église. Tous ces
» raisonnemens subtils et humains peuvent
» au contraire exciter en eux leur orgueil se-
» cret; ils peuvent les porter à faire usage de
» leur esprit mal à propos, et à se former
» ainsi une religion conforme à sa capacité.
» Aussi ne voit-on pas que les hérétiques se
» rendent aux argumens philosophiques, et
» que la lecture des livres purement scolas-
» tiques leur fasse reconnoître et condamner
» leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous
» les jours qu'ils prennent occasion de la foi-
» blesse des raisonnemens de quelques sco-
» lastiques pour tourner en raillerie les mys-
» tères les plus sacrés de notre religion, qui,
» dans la vérité, ne sont point établis sur toutes
» ces raisons et explications humaines, mais
» seulement sur l'autorité de la parole de Dieu

» écrite, ou non écrite, c'est-à-dire transmise
» jusqu'à nous par la voie de la tradition....

» Le meilleur moyen de convertir les hé-
» rétiques n'est donc pas de les accoutumer à
» faire usage de leur esprit, en ne leur appor-
» tant que des argumens incertains tirés de
» la philosophie, parce que les vérités dont
» on veut les instruire ne sont pas soumises à
» la raison. Il n'est même pas toujours à pro-
» pos de se servir de ces raisonnemens dans
» des vérités qui peuvent être prouvées par
» la raison aussi-bien que par la tradition,
» comme l'immortalité de l'âme, le péché ori-
» ginel, la nécessité de la grâce, le désordre
» de la nature, et quelques autres; de peur
» que leur esprit ayant une fois goûté l'évi-
» dence des raisons dans ces questions, ne
» veuille point se soumettre à celles qui ne
» se peuvent prouver que par la tradition. Il
» faut au contraire les obliger à se défier de
» leur esprit propre, en leur faisant sentir sa
» foiblesse, sa limitation, et sa disproportion
» avec nos mystères : et quand l'orgueil de
» leur esprit sera abattu, alors il sera facile
» de les faire entrer dans les sentimens de l'E-
» glise, en leur représentant que l'infaillibi-

» lité est renfermée dans l'idée de toute société
» divine, et en leur expliquant la tradition de
» tous les siècles, s'ils en sont capables.

» Mais si les hommes détournent conti-
» nuellement leur vue de dessus la foiblesse
» et la limitation de leur esprit, une présomp-
» tion indiscrète leur enflera le courage ; une
» lumière trompeuse les éblouira ; l'amour
» de la gloire les aveuglera. Ainsi les héréti-
» ques seront éternellement hérétiques, les
» philosophes opiniâtres et entêtés ; et l'on
» ne cessera jamais de disputer sur toutes les
» choses, dont on disputera tant qu'on en
» voudra disputer.[1] »

Nous prions le lecteur de méditer ces réflexions, et nous lui laissons le soin d'en tirer les conséquences applicables à la question qui nous occupe. Nous observerons seulement que les hommes dont l'esprit étoit le plus fort et le plus pénétrant, sont aussi ceux qui ont été le plus effrayés de la foiblesse de la raison humaine, et du danger de soumettre la vérité à son jugement. Au contraire, les

---

[1] *Recherche de la vérité*, tom. II, liv. III, part. I, chap. II, pag. 22 — 29.

hommes nés avec une certaine incapacité de comprendre, les esprits obtus et bornés, annoncent, ainsi que les hommes d'erreur, une extrême confiance dans la raison, et surtout dans la leur ; et en général la promptitude et l'assurance avec laquelle on affirme, lorsqu'il ne s'agit pas de choses de foi, est ordinairement proportionnée au défaut de lumières. Nul n'est jamais si pressé de dire, *je vois*, que celui qui ne voit pas, ou qui ne voit rien nettement. Il en a été toujours ainsi, et il n'y a pas d'apparence que les hommes soient plus sages dans la suite. C'est pourquoi si l'on gémit de cette aveugle présomption, on ne doit pas du moins s'en étonner ; car elle est tout ensemble et un effet de notre imperfection naturelle, et une des misères attachées à l'état d'un être déchu par l'orgueil.

CHAPITRE V.

Leibnitz.

LORSQUE Malebranche exposoit en France ses idées si brillantes et souvent si profondes et si vraies sur la métaphysique, un philosophe non moins illustre étonnoit l'Allemagne par l'étendue de sa science, et par les prodiges de sa pensée. Il y eut en ce temps-là, dans toute l'Europe, comme un effort unanime des esprits pour reculer les limites des connoissances humaines; et rien, dans les siècles qui avoient précédé ou qui ont suivi, n'est comparable à cette espèce de ligue qui se forma, sous Louis XIV, entre les hommes du plus haut génie et de la plus pure vertu, pour conquérir la vérité. Si le succès ne répondit pas toujours à leurs espérances, il n'en faut accuser que la foiblesse naturelle de la raison; et de cela même nous

pouvons tirer une leçon plus utile que ne l'auroient été les découvertes que Dieu refusa d'accorder à leurs désirs.

Chose remarquable, ce qu'il y a de bon, de vrai dans leur philosophie, est toujours ou un dogme de la religion, ou une conséquence de quelqu'un de ses dogmes.* Dès qu'ils sortent de sa doctrine, ils s'égarent ; et même la cause de toutes leurs erreurs, le vice fondamental de leurs systèmes, vient de ce qu'ils se sont fait pour arriver à la vérité et pour y conduire les hommes, une méthode entièrement différente de la méthode *chrétienne*, et dès lors opposée à la nature.

« L'ordre naturel, dit saint Augustin, » exige que lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité précède la raison.[1] »

---

* Toute proposition de métaphysique qui ne sort pas comme d'elle-même d'un dogme chrétien, n'est et ne peut être qu'une coupable extravagance. *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, par M. le Comte de Maistre, tom. II, pag. 253.

[1] *Naturæ ordo sic se habet, ut quum aliquid discimus, rationem præcedat auctoritas.* De morib. Eccl. cathol., cap. 2.

La philosophie, au contraire, veut commencer par la raison, et voilà pourquoi elle ne nous *apprend* rien qu'à disputer et à douter.

On a vu dans quels abîmes Descartes et Malebranche sont tombés en suivant cette route ; on les a vu forcés d'avouer qu'ils ne pouvoient par leurs principes s'assurer de rien, pas même de leur existence. On doit moins s'étonner après cela que Gassendi et beaucoup d'autres philosophes très-distingués, aient combattu, dès son origine, le système de Descartes. Leibnitz n'en avoit pas une opinion plus favorable, puisque, selon lui, le *spinosisme n'est qu'un cartésianisme outré;*[1] ce qui assurément ne veut pas dire que les cartésiens aient le moindre penchant pour la doctrine de Spinosa, mais seulement que leurs principes ont des conséquences dangereuses, et qu'on pourroit en abuser, contre leur intention, pour établir les erreurs détestables du juif hollandois.

---

[1] *Remarques critiques sur le système de feu M. Bayle, touchant l'accord de la bonté et de la sagesse de Dieu, avec la liberté de l'homme et l'origine du mal,* tom. II, pag. 168, Londres, 1720.

Leibnitz, au reste, ne se contente pas de rejeter le cartésianisme à cause du danger de ses conséquences, il en attaque la base même ; car voici comme il parle, dans ses *Remarques sur le livre de l'origine du mal :* « Pour passer jusqu'à la cause première, l'au-» teur cherche un *criterium*, une marque de » la vérité ; et il la fait consister dans cette » force par laquelle nos propositions inter-» nes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent » l'entendement à lui donner son consente-» ment ; c'est par là, dit-il, que nous ajou-» tons foi aux sens ; et *il fait voir que la* » *marque des cartésiens*, *savoir une percep-* » *tion claire et distincte*, *a besoin d'une nou-* » *velle marque pour faire discerner ce qui est* » *clair et distinct*, et que la convenance ou » disconvenance des idées (ou plutôt des » termes, comme on parloit autrefois) peut » encore être trompeuse, parce qu'il y a des » convenances réelles et apparentes. Il pa-» roît reconnoître même que la force interne » qui nous oblige à donner notre assenti-» ment, est encore sujette à caution, et peut » venir des préjugés enracinés. *C'est pour-* » *quoi il avoue* que celui qui fourniroit un

» autre *criterium* auroit trouvé quelque chose » de fort utile au genre humain.[1] »

Ainsi, selon Leibnitz, la philosophie de Descartes pose sur un fondement ruineux, puisque le *criterium*, la marque de la vérité qu'elle nous offre, est insuffisante, et auroit elle-même *besoin d'une nouvelle marque*. Nous verrons, dans un autre chapitre, quelle est celle qu'il y substitue. Mais auparavant il faut se rappeler qu'il s'agit de savoir comment l'homme qui, après avoir rejeté de son esprit toute croyance, même celle de Dieu, cherche en lui-même la vérité par sa raison, peut parvenir à s'assurer indubitablement de quelque chose. Voilà le grand problème que tous les philosophes ont essayé de résoudre, et qu'ils ont tous fini par déclarer insoluble, plus ou moins explicitement; c'est-à-dire qu'aucun d'eux n'a pu trouver dans l'homme, tel que la philosophie le considère, la base de la certitude, ni par conséquent éviter le scepticisme, éternel écueil de la raison abandonnée à elle-même.

---

1. Leibnitz, *Oper. theolog.*, tom. I, pag. 438, édit. de Dutens.

Nous avons rapporté l'aveu de Descartes, qui, cherchant à se prouver son existence, reconnoît la nécessité d'examiner auparavant s'il y a un Dieu, et s'il peut être trompeur; car, *sans la connoissance de ces deux vérités, je ne vois pas*, dit-il, *que je puisse jamais être certain d'aucune chose.* Leibnitz ne s'exprime pas, à cet égard, avec moins de force ni moins de clarté. Voici ses paroles : « C'est » dans l'entendement de Dieu, et indépendamment de sa volonté, que subsiste la » réalité des vérités éternelles; car toute réa- » lité doit se fonder sur quelque chose de » réellement existant. Il est vrai qu'un homme » qui ne croit pas en Dieu, peut être géomè- » tre ; mais si Dieu n'existoit point, la géo- » métrie n'auroit aucun objet ; car, *sans* » *Dieu, non-seulement rien n'existeroit, mais* » *rien ne seroit possible.* Il est vrai encore que » ceux qui ne voient point le rapport et la » liaison des choses entre elles et avec Dieu, » peuvent apprendre certaines sciences, mais » ils ne sauroient en concevoir la première » origine *qui est en Dieu.*[1] »

---

[1] *Oper. theolog.*, t. I, p. 265, édit. de Dutens.

Toute réalité doit, suivant Leibnitz, *se fonder sur quelque chose de réellement existant*, sur Dieu, *dans l'entendement duquel subsiste la réalité des vérités éternelles :* donc, si Dieu n'étoit pas, aucune *réalité ne subsisteroit*, ou, en d'autres termes, il n'existeroit rien : donc, pour être assuré d'une réalité quelconque, ou pouvoir raisonnablement affirmer que quelque chose est, il faut auparavant être certain de l'existence de Dieu.

Sans Dieu, dit encore Leibnitz, *non-seulement rien n'existeroit, mais rien ne seroit possible :* donc, pour savoir avec certitude que quelque chose est possible, et à plus forte raison que quelque chose existe réellement, il est d'abord nécessaire d'être certain que Dieu est.

Réduisons cette doctrine à des termes plus simples encore : Sans Dieu, point de vérité, point d'existence; donc nulle preuve possible d'aucune vérité, d'aucune existence, avant de connoître avec certitude celle de Dieu.

Mais si la certitude de toute vérité dépend de la certitude de l'existence de Dieu, comment démontrerez-vous que Dieu est? De quelque principe que vous partiez, ce prin-

cipe sera douteux, vous en convenez; d'un principe douteux, l'on ne peut tirer que des conséquences douteuses; vous ne prouverez donc jamais Dieu; vous ne sortirez donc jamais du doute.

Voilà où l'on en est réduit, quand, au lieu d'appuyer la raison humaine sur la foi, on veut la fonder sur le raisonnement, ou ne lui donner d'autre base qu'elle-même. Est-il possible qu'on ne voie pas que la vérité n'est pour elle que le fait même de son existence, puisqu'elle n'existe que par la connoissance de la vérité? Et, dès qu'elle n'est pas un être nécessaire, la cause de son existence, ou le fondement de la certitude des vérités qu'elle connoît, n'est pas en elle: comme le dit très-bien Malebranche, *elle dépend en cela de quelque autre chose*. Oubliant cette dépendance, tous les philosophes s'efforcent de remonter au delà de ce premier fait dont nous parlions tout à l'heure. Ils veulent que la raison *commence* par elle-même, qu'elle se donne la vérité, ou l'être, qu'elle agisse avant d'exister, qu'elle se crée, qu'elle soit et ne soit pas en même temps; contradiction monstrueuse qu'aucun d'eux n'a su éviter, et qu'on

n'évite en effet qu'en renonçant à la philosophie *individuelle*, pour s'attacher au principe de saint Augustin déjà cité : *L'ordre naturel exige que, lorsque nous apprenons quelque chose, l'autorité précède la raison.* *

---

* Nous ne parlerons point du système de *l'harmonie préétablie*, par lequel Leibnitz essaie de rendre raison d'un mystère qui nous sera éternellement incompréhensible, quoiqu'il soit, ou plutôt parce qu'il est le fond même de notre nature; je veux dire l'action réciproque du corps sur l'âme, et de l'âme sur le corps. Nous nous bornerons à observer que, dans l'hypothèse de *l'harmonie préétablie*, la certitude de l'existence des objets extérieurs, la certitude de nos idées et de toutes nos connaissances sans exception, repose uniquement sur la véracité de Dieu, et que par conséquent l'homme n'est sûr de rien, jusqu'à ce qu'il soit certain que Dieu existe, et qu'il ne peut ni ne veut le tromper : il en est de même du système des *causes occasionelles* de Malebranche. Hors du premier être, source de tous les êtres, il n'y a que des existences sans raison d'exister ou sans certitude, des effets sans cause ou sans origine. *A Jove principium.*

CHAPITRE VI.

Bacon.

Ce n'est pas sans raison que l'Angleterre se glorifie d'avoir donné naissance à Bacon. Peu d'hommes ont rendu plus de services aux sciences physiques. Depuis long-temps elles s'égaroient dans de vaines subtilités et de ridicules abstractions, lorsqu'il entreprit de les rappeler à l'expérience, comme à la seule méthode efficace pour en procurer l'avancement. Ennemi des systèmes, il recommande de s'attacher aux faits, de se méfier des conjectures, et le progrès de cette partie des connoissances humaines a prouvé l'excellence de ses conseils. La haute et juste autorité qu'il s'est acquise et son caractère religieux,[1] nous portent à le ranger ici parmi les philosophes

[1] Voyez l'ouvrage intitulé : *Christianisme de François Bacon.*

dogmatistes, quoiqu'il soit beaucoup moins affirmatif que Descartes, qu'il précède dans l'ordre des temps.

A propos d'un passage très-frappant de Malebranche, nous avons dit que *les hommes dont l'esprit étoit le plus fort et le plus pénétrant, sont aussi ceux qui ont été le plus effrayés de la foiblesse de la raison humaine.* Bacon nous en offre un nouvel exemple. *S'il a*, dit-il, *réussi à s'ouvrir la voie qui conduit à la vérité, ce n'a été qu'en faisant subir à l'esprit humain une légitime humiliation.*[1] *Notre raison, livrée à elle-même, languit dans l'impuissance:*[2] *il faut qu'elle soit aidée et régie, autrement ses efforts sont vains, et elle est entièrement incapable de pénétrer l'obscurité qui enveloppe les choses.*[3]

---

[1] *Qua in re si quid profecerimus, non alia sane ratio nobis viam aperuit, quam vera et legitima spiritus humani humiliatio.* Franc. Baconis de Verulamio, Novum organum scientiarum. Præfat. Lugd. Batav. 1645.

[2] *Nec manus nuda, nec intellectus sibi permissus, multum valet; instrumentis et auxiliis res perficitur; quibus opus est, non minus ad intellectum, quam ad manum. Ibid.* Distrib. operis, aphorism. II, p. 30.

[3] *Intellectus, nisi regatur et juvetur, res inæqualis*

Nous avons en nous plusieurs causes d'erreur.

Premièrement, nos notions premières, qui, suivant Bacon, sont très-défectueuses et pleines d'incertitude. « Pour ce qui est, dit-il, » des notions premières de l'entendement, il » n'en est aucune, parmi celles que la raison » s'est faites d'elle-même, qu'on ne doive te- » nir pour suspecte, et qui, avant d'être ad- » mise, n'ait absolument besoin d'une nou- » velle preuve.[1] » Il met expressément au nombre de ces notions incertaines, ou, comme il les appelle, *phantastiques*, les notions de la *matière*, de la *forme*, de la *substance*, et celle même de l'*être*.[2]

---

est, et omnino inhabilis ad superandam rerum obscuritatem. Ibid., aphorism. XXI, p. 36.

[1] *Quod vero attinet ad notiones primas intellectus, nihil est eorum, quæ intellectus sibi permissus congessit, quin nobis pro suspecto sit, nec ullo modo ratum, nisi novo indicio se steterit, et secundum illud pronuntiatum fuerit. Ibid*, p. 7.

[2] *In notionibus nil sani est, nec in logicis, nec in physicis. Non* substantia, *non* qualitas, agere, pati, *ipsum* esse, *bonæ notiones sunt; multo minus* grave, leve, densum, tenue, humidum, siccum, generatio, corruptio,

La seconde source d'erreurs, selon Bacon, est la dialectique reçue, ou la méthode de raisonnement en usage. Inventée pour remédier à la foiblesse de l'esprit humain, et insuffisante pour atteindre ce but, elle a de plus des inconvéniens qui lui sont propres; et l'on ne s'en sert avec succès que *dans les sciences de mots, et dans les choses qui dépendent de l'opinion.*[1] « La logique, *qui » est en abus*, dit-il encore, est plus propre » à établir et à affermir les erreurs fondées » sur les notions vulgaires, qu'à conduire à

attrahere, fugare, elementum, materia, forma, *et id genus; sed omnes phantasticæ et malæ terminatæ. Ibid.*, aphor., p. 34.

[1] *Qui summas dialecticæ partes tribuerunt, atque inde fidissima scientiis præsidia comparari putarunt, verissime et optime viderunt, intellectum humanum sibi permissum, merito suspectum esse debere. Verum infirmior omnino et malo medicina; nec ipsa mali expers. Siquidem dialectica quæ recepta est, licet ad civilia et artes, quæ in sermone et opinione positæ sunt, rectissime adhibeatur; naturæ tamen subtilitatem longo intervallo non attingit; et prensando quod non capit, ad errores potius stabiliendos, et quasi figendos, quam ad viam veritati aperiendam, valuit. Ibid.* Præfat.

» la vérité ; en sorte qu'elle est plus nuisible » qu'utile.[1] »

Une troisième cause d'erreur est l'imperfection naturelle de notre intelligence, que Bacon compare à un miroir terne et mal poli, qui ne peut réfléchir des images nettes et exactes des objets.[2] « Il y a, dit-il, dans » l'esprit des *représentations* ou des idées de » deux sortes, les unes reçues, les autres in- » nées. Les idées *reçues* nous sont venues des » opinions des philosophes, ou des mauvaises » lois des démonstrations. Les idées innées » sont inhérentes à la nature même de notre » esprit, qui est beaucoup plus enclin à l'er-

---

[1] *Logica quæ in abusu est, ad errores, qui in notionibus vulgaribus fundantur, stabiliendos et figendos valet, potius quam ad inquisitionem veritatis ; ut magis damnosa sit, quam utilis. Ibid*, aphor., p. 33.

[2] .... *Atque hujusmodi sunt ea, quæ ad lumen ipsum naturæ, ejusque accensionem et immissionem paramus ; quæ per se sufficere possent, si intellectus humanus æquus, et instar tabulæ abrasæ esset. Sed cum mentes hominum miris modis adeo obsessæ sint, ut ad veros rerum radios excipiendos sincera et polita area prorsus desit ; necessitas quædam incumbit, ut etiam huic rei remedium quærendum esse putamus. Ibid*, p. 9.

» reur que les sens. Car les hommes ont beau » se flatter eux-mêmes, et admirer, j'ai pres» que dit adorer, leur propre raison, il est » très-certain que, comme un miroir change » les images des objets selon la figure et la » forme de sa coupe, il en est ainsi de l'esprit. » De ces deux genres d'idées, les premières » s'effacent très-difficilement; les autres ne » peuvent être effacées en aucune façon.[1] »

Enfin les sens nous trompent aussi,[2] mais

---

[1] *Idola autem, a quibus occupatur mens, vel adscititia sunt, vel innata. Adscititia vero immigrarunt in mentes hominum, vel ex philosophorum placitis et sectis, vel ex perversis legibus demonstrationum. At innata inhærent naturæ ipsius intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse deprehenditur, quam sensus. Utcumque enim homines sibi placeant, et in admirationem mentis humanæ ac fere adorationem ruant; illud certissimum est, sicut speculum inæquale rerum radios ex figura et sectione propria immutat; ita et mentem, cum a rebus per sensum patitur, in notionibus suis explicandis et comminiscendis, haud optima fide rerum naturæ suam naturam inserere et immiscere.*

Atque priora illa duo idolorum *genera, ægre; postrema vero hæc nullo modo evelli possunt. Ibid.*, p. 9, 10 et 11.

[2] *Quinetiam sensus ipsius informationes multis modis*

moins que la raison, si l'on en croit le philosophe anglais.

Voilà, certes, bien des causes d'incertitude. Aussi Bacon estime-t-il que la philosophie qui établit un doute universel, n'est pas inférieure à celle qui, suivant ses propres expressions, *se donne la licence d'affirmer ;* et, ce qui est très-remarquable, le caractère du scepticisme consiste, selon lui, *à rejeter entièrement la foi et l'autorité.*[1] Il ne peut le définir autrement.

Pour lui, il essaie de se tenir à une distance égale des sceptiques et des dogmatistes. Mais pour y parvenir, pour atteindre au moins à un certain degré de vraisemblance qui rem-

---

excutimus. Sensus enim fallunt utique; *sed et errores suos indicunt : verum* errores præsto, *indicia eorum longe petita sunt. Ibid.*, p. 8.—*Aut destituit nos (sensus), aut decipit.... Itaque perceptioni sensus immediatæ ac propriæ non multum tribuimus. Ibid*, p. 9.

[1] *Neque enim illæ ipsæ scholæ philosophorum, qui* acatalepsiam *simpliciter tenuerunt, inferiores fuere istis quæ pronuntiandi licentiam usurparunt. Illæ tamen sensui et intellectui auxilia non paraverunt; quod nos fecimus :* sed fidem et auctoritatem plane sustulerunt ; *quod longe alia res est, et fere opposita.* Ibid., pag. 19.

place la certitude complète, il est obligé d'opérer une triple réformation : *la réformation des philosophies, la réformation des démonstrations, et la réformation de la raison humaine native.*[1] Tel est le léger travail qu'il propose aux hommes. Il ne s'agit pour chacun que de *refaire sa nature;* et à l'aide de quoi? de sa nature même.

Quant à la méthode à suivre pour accomplir ce grand œuvre, Bacon veut que l'on procède par voie d'induction,[2] en partant, pour s'élever à des vérités générales, des faits particuliers connus par les sens, qu'il avoue néanmoins être souvent trompeurs; et c'est pourquoi il exige que *les sens ne jugent que de l'expérience, et que l'expérience juge de la chose.*[3] Il reste encore une difficulté : Qui nous

---

[1] *Itaque doctrina ista de expurgatione intellectus*, ut ipse ad veritatem habilis sit, *tribus redargutionibus absolvitur : redargutione philosophiarum, redargutione demonstrationum, et redargutione rationis humanœ nativœ.* Ibid., pag. 11.

[2] *Ibid. Distribut. oper.*, pag. 6 *et seq.*

[3] *Eo rem deducimus, ut sensus tantum de experimento, experimentum de re judicet.* Ibid., pag. 9.

assure que les sens ne nous trompent pas toujours? Sur ce point important Bacon fait comme tout le monde ; pour se tranquilliser, il a recours à la véracité et à la bonté de Dieu.

Ce qui frappe le plus dans ce système, c'est le mépris qu'a l'auteur pour la raison humaine, et la défiance qu'elle lui inspire. Pour trouver quelque chose, je ne dis pas de certain, mais de vraisemblable, il faut réformer notre logique, nos premières notions, notre nature même. Mais si notre *raison native* est tellement défectueuse, qu'on doive tenir pour suspectes les idées même innées, sur quelle idée plus parfaite, sur quel modèle, et par quels moyens la réformerons-nous? Jusque-là cependant nulle espérance d'arriver à la vérité : *Doctrina ista de expurgatione intellectus, ut ipse ad veritatem habilis sit, tribus redargutionibus absolvitur.* Travaillez donc, ô

---

[1] Neque enim hoc siverit Deus, *ut phantasiæ nostræ somnium pro exemplari mundi edamus : sed potius benigne faveat, ut apocalypsim, ac veram visionem vestigiorum et sigillorum creatoris super creaturas scribamus.* Ibid., pag. 20.

vous qui aspirez à la connoître ; hâtez-vous de refaire les philosophies, de refaire la logique, de refaire votre intelligence, car, tant qu'elle restera telle que Dieu l'a faite, *elle est incapable de vérite.* Si ce n'est pas là le scepticisme, qu'est-ce donc? Il n'importe que Bacon affirme ou non certaines choses; la question est de savoir s'il a droit, en vertu de ses principes, d'affirmer quoi que ce soit. Nous en laissons le jugement au lecteur.

Observez de plus que le rapport des sens est la base sur laquelle il établit l'édifice entier de ses connoissances. Or, de son aveu, il n'a d'autre preuve que ses sens ne le trompent pas, que sa confiance en la bonté et en la véracité de Dieu. Mais comment sait-il avec certitude que Dieu est bon, qu'il est vrai? comment est-il assuré qu'il existe? Son existence est-elle une notion innée en lui? Dès lors *elle lui doit être suspecte*, *et ne sauroit être admise sans une nouvelle preuve.* Est-ce par le raisonnement qu'il la connoît? Il doit y croire bien moins encore; car *la logique est plus propre à établir l'erreur qu'à conduire à la vérité.* Est-ce enfin ses sens qui l'en instruisent? Alors qu'il nous explique comment

ses sens, qui souvent le trompent, et qui, si Dieu n'existoit pas, pourroient le tromper toujours, lui apprennent avec certitude que Dieu est. Hélas! on voit clairement ici la vérité de ce que dit Bacon lui-même de la foiblesse de l'esprit humain abandonné à ses seules forces, *sibi permissus.* Ou il désespère du vrai et cesse de le chercher, ou il tourne éternellement dans un cercle sans fin; également en contradiction, soit avec la raison s'il affirme, soit avec la nature s'il doute.

CHAPITRE VII.

Pascal.

Se *moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.*[1] Ce mot de Pascal nous apprend assez ce qu'il pensoit de cette science, si vaine dans ses principes, si variable dans ses systèmes, si désastreuse par ses effets. Nul homme ne montra jamais une plus amère pitié pour la raison humaine destituée de l'appui que la foi lui prête. Avec quel dédain il se joue de sa ridicule présomption! comme il la fait rougir d'elle-même! comme il lui impose silence, si elle a la hardiesse de prononcer un mot avant d'avoir dit, *je crois!* Ce n'est donc pas pour le combattre que nous parlons ici de Pascal; mais au contraire pour faire voir la parfaite conformité de sa doctrine avec la nôtre, sur les

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, art. X, pag. 274. Paris, 1812.

points où celle-ci a été attaquée. On sent bien qu'il nous faut, pour cela, citer d'assez longs passages de ce grand écrivain; mais sûrement personne ne se plaindra de l'étendue de ces citations. Il divise en deux classes tous les philosophes, ceux qui affirment, et ceux qui doutent. Voyons ce qu'il dit des uns et des autres.

« Rien n'est plus étrange dans la nature de » l'homme que les contrariétés qu'on y dé- » couvre à l'égard de toutes choses. Il est fait » pour connoître la vérité; il la désire ardem- » ment, il la cherche; et cependant, quand » il tâche de la saisir, il s'éblouit et se con- » fond de telle sorte, qu'il donne sujet de lui » en disputer la possession. C'est ce qui a fait » naître les deux sectes de pyrrhoniens et de » dogmatistes, dont les uns ont voulu ravir à » l'homme toute connoissance de la vérité, » et les autres tâchent de la lui assurer; mais » chacun avec des raisons si peu vraisembla- » bles, qu'elles augmentent la confusion et » l'embarras de l'homme, lorsqu'il n'a point » d'autre lumière que celle qu'il trouve dans » sa nature.

» Les principales raisons des pyrrhoniens

» sont que nous n'avons aucune certitude de
» la vérité des principes, hors la foi et la ré-
» vélation, sinon en ce que nous les sentons
» naturellement en nous. Or, ce sentiment
» naturel n'est pas une preuve convaincante
» de leur vérité ; puisque, n'y ayant point de
» certitude hors la foi, si l'homme est créé
» par un Dieu bon, ou par un démon mé-
» chant, s'il a été de tout temps, ou s'il s'est
» fait par hasard, il est en doute si ces prin-
» cipes nous sont donnés, ou véritables, ou
» faux, ou incertains, selon notre origine.
» De plus, que personne n'a d'assurance hors
» la foi, s'il veille, ou s'il dort, vu que, du-
» rant le sommeil, on ne croit pas moins fer-
» mement veiller qu'en veillant effectivement.
» On croit voir les espaces, les figures, les
» mouvemens : on sent couler le temps, on
» le mesure, et enfin on agit de même qu'é-
» veillé. De sorte que, la moitié de la vie se
» passant en sommeil, de notre propre aveu,
» où, quoi qu'il nous en paroisse, nous n'a-
» vons aucune idée du vrai, tous nos senti-
» mens étant alors des illusions ; qui sait si
» cette moitié de la vie où nous pensons veil-
» ler n'est pas un sommeil un peu différent

» du premier, dont nous nous éveillons quand » nous pensons dormir, comme on rêve souvent qu'on rêve, en entassant songes sur » songes ?

» Je laisse les discours que font les pyrrho» niens contre les impressions de la coutu» me, de l'éducation, des mœurs, des pays, » et les autres choses semblables, qui entraî» nent la plus grande partie des hommes qui » ne dogmatisent que sur ces vains fonde» mens.

» L'unique fort des dogmatistes, c'est qu'en » parlant de bonne foi et sincèrement, on ne » peut douter des principes naturels. Nous » connoissons, disent-ils, la vérité, non-seu» lement par raisonnement, mais aussi par » sentiment et par une intelligence vive et » lumineuse; et c'est de cette dernière sorte » que nous connoissons les premiers princi» pes. C'est en vain que le raisonnement, qui » n'y a point de part, essaie de les combat» tre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela » pour objet, y travaillent inutilement. Nous » savons que nous ne rêvons point, quelque » impuissance où nous soyons de le prouver » par raison. Cette impuissance ne conclut

» autre chose que la foiblesse de notre rai-
» son, mais non pas l'incertitude de toutes
» nos connoissances, comme ils le préten-
» dent; car la connoissance des premiers prin-
» cipes, comme, par exemple, qu'il y a *es-*
» *pace*, *temps*, *mouvement*, *nombre*, *matière*,
» est aussi ferme qu'aucune de celles que nos
» raisonnemens nous donnent. Et c'est sur
» ces connoissances d'intelligence et de sen-
» timent qu'il faut que la raison s'appuie, et
» qu'elle fonde tout son discours. Je sens
» qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et
» que les nombres sont infinis; et la raison
» démontre ensuite qu'il n'y a point deux nom-
» bres carrés dont l'un soit double de l'autre.
» Les principes se sentent; les propositions
» se concluent; le tout avec certitude, quoi-
» que par différentes voies. Et il est aussi ri-
» dicule que la raison demande au sentiment
» et à l'intelligence des preuves de ces pre-
» miers principes pour y consentir, qu'il se-
» roit ridicule que l'intelligence demandât à
» la raison un sentiment de toutes les pro-
» positions qu'elle démontre. Cette impuis-
» sance ne peut donc servir qu'à humilier la
» raison qui voudroit juger de tout, mais non

» pas à combattre notre certitude, comme
» s'il n'y avoit que la raison capable de
» nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en
» eussions au contraire jamais besoin, et que
» nous connussions toutes choses par instinct
» et par sentiment! Mais la nature nous a re-
» fusé ce bien, et elle ne nous a donné que
» très-peu de connoissances de cette sorte :
» toutes les autres ne peuvent être acquises
» que par le raisonnement. »

Après avoir ainsi résumé les argumens des sceptiques et des dogmatistes, Pascal continue en ces termes :

« Voilà donc la guerre ouverte entre les
» hommes. Il faut que chacun prenne parti,
» et se range nécessairement, ou au dogma-
» tisme, ou au pyrrhonisme ; car qui pense-
» roit demeurer neutre seroit pyrrhonien par
» excellence : cette neutralité est l'essence du
» pyrrhonisme ; qui n'est pas contre eux est
» excellemment pour eux. Que fera donc
» l'homme en cet état? Doutera-t-il de tout?
» Doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si
» on le brûle? Doutera-t-il s'il doute? Dou-
» tera-t-il s'il est? On ne sauroit en venir là :
» et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de

» pyrrhonien effectif et parfait. La nature sou-
» tient la raison impuissante, et l'empêche
» d'extravaguer jusqu'à ce point. Dira-t-il,
» au contraire, qu'il possède certainement la
» vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, ne
» peut en montrer aucun titre, et est forcé de
» lâcher prise ?

« Qui démêlera cet embrouillement? *La
» nature confond les pyrrhoniens*, *et la rai-
» son confond les dogmatistes.* Que devien-
» drez-vous donc, ô homme, qui cherchez
» votre véritable condition par votre raison
» naturelle? *Vous ne pouvez fuir une de ces
» sectes, ni subsister dans aucune.....*[1]

» Voilà ce que peut l'homme *par lui-même
» et par ses propres efforts* à l'égard du vrai
» et du bien. *Nous avons une impuissance à
» prouver, invincible à tout le dogmatisme:*
» nous avons une idée de la vérité, invinci-
» ble à tout le pyrrhonisme. Nous souhaitons
» la vérité, *et ne trouvons en nous qu'incerti-
» tude.* Nous cherchons le bonheur, et ne
» trouvons que misère. Nous sommes inca-
» pables de ne pas souhaiter la vérité et le

[1] *Pensées de Pascal*, tom. II, art. I, pag. 1 — 5.

» bonheur, et nous sommes *incapables et de* » *certitude* et de bonheur. Ce désir nous est » laissé, tant pour nous punir que pour nous » faire sentir d'où nous sommes tombés.[1] »

Impuissance à prouver, impuissance de douter, voilà donc, selon Pascal, l'état de l'homme qui cherche la vérité par sa seule raison. Il remarque que Montaigne, dans ses *Essais*, « détruit inensiblement tout ce qui » passe pour le plus certain parmi les hom» mes, non pas pour établir le contraire, avec » une certitude de laquelle seule il est en» nemi; mais pour faire voir seulement que, » les apparences étant égales de part et d'au» tre, on ne sait où asseoir sa croyance...[2] » » C'est, continue-t-il, dans cette assiette, » toute flottante et toute chancelante qu'elle » est, qu'il combat avec une fermeté invin» cible les hérétiques de son temps, sur ce » qu'ils assuroient connoître seuls le véri» table sens de l'Ecriture; et c'est de là en» core qu'il foudroie l'impiété horrible de » ceux qui osent dire que Dieu n'est point.

---

[1] *Pensées de Pascal*, tom. II, art. I, pag. 8.

[2] *Ibid.*, tom. I, art. XI, pag. 278.

» Il les entreprend particulièrement dans
» l'apologie de Raimond de Sébonde ; et les
» trouvant *dépouillés volontairement de toute*
» *révélation, et abandonnés à leur lumière*
» *naturelle , toute foi mise à part*,* il les in-
» terroge de quelle autorité ils entrepren-
» nent de juger de cet Être souverain , qui est
» infini par sa propre définition : eux qui ne
» connoissent véritablement aucune des moin-
» dres choses de la nature ! Il leur demande
» sur quels principes ils s'appuient, et il les
» presse de les lui montrer. Il examine tous
» ceux qu'ils peuvent produire ; et il pénè-
» tre si avant, par le talent où il excelle,
» qu'il montre la vanité de tous ceux qui pas-
» sent pour les plus éclairés et les plus fer-
» mes. Il demande si l'âme connoît quelque
» chose ; si elle se connoît elle-même ; si elle
» est substance ou accident, et s'il n'y a rien
» qui ne soit de l'un de ces ordres ; si elle con-
» noît son propre corps; si elle sait ce que
» c'est que matière ; comment elle peut rai-
» sonner, si elle est matière; et comment

* C'est précisément l'état où se placent tous les philosophes.

» elle peut être unie à un corps particulier,
» et en ressentir les passions, si elle est spi-
» rituelle. Quand a-t-elle commencé d'être ?
» avec ou devant le corps ? Finit-elle avec lui,
» ou non ? Ne se trompe-t-elle jamais ? Sait-
» elle quand elle erre ? vu que l'essence de
» la méprise consiste à la méconnoître. Il de-
» mande encore si les animaux raisonnent,
» pensent, parlent : qui peut décider ce que
» c'est que le *temps*, l'*espace*, l'*étendue*, le
» *mouvement*, l'*unité*, toutes choses qui
» nous environnent, et entièrement inexpli-
» cables; ce que c'est que *santé*, *maladie*,
» *mort*, *vie*, *bien*, *mal*, *justice*, *péché*, dont
» nous parlons à toute heure; si nous avons
» en nous des principes du vrai, et si ceux que
» nous croyons, et qu'on appelle *axiomes*,
» ou *notions communes à tous les hommes*,
» sont conformes à la vérité essentielle. Puis-
» que nous ne savons que par la seule foi qu'un
» Être tout bon nous les a donnés véritables,
» en nous créant pour connoître la vérité;
» qui saura, sans cette lumière de la foi, si,
» étant formés à l'aventure, nos notions ne
» sont pas incertaines, ou si, étant formés
» par un être faux et méchant, il ne nous les

» a pas données fausses pour nous séduire ?
» Montrant par-là *que Dieu et le vrai sont*
» *inséparables, et que si l'un est ou n'est pas,*
» *s'il est certain ou incertain, l'autre est né-*
» *cessairement de même.* Qui sait si le sens
» commun, que nous prenons ordinairement
» pour juge du vrai, a été destiné à cette
» fonction par celui qui l'a créé ? Qui sait ce
» que c'est que vérité ? et comment peut-on
» s'assurer de l'avoir sans la connoître ? Qui
» sait même ce que c'est qu'un être, puis-
» qu'il est impossible de le définir, qu'il n'y
» a rien de plus général, et qu'il faudroit
» pour l'expliquer se servir de l'Être même,
» en disant, c'est telle ou telle chose ? Puis
» donc que nous ne savons ce que c'est
» qu'*âme*, *corps*, *temps*, *espace*, *mouve-*
» *ment*, *vérité*, *bien*, ni même l'*être*, ni ex-
» pliquer l'idée que nous nous en formons ;
» comment nous assurerons-nous qu'elle est
» la même dans tous les hommes ? * Nous n'en

---

* Pascal fait ailleurs la même observation. « Nous suppo-
» sons que tous les hommes conçoivent et sentent de la
» même sorte les objets qui se présentent à eux : mais nous
» le supposons bien gratuitement ; car nous n'en avons

» avons d'autres marques que l'uniformité
» des conséquences, qui n'est pas toujours
» un signe de celle des principes; car ceux-ci
» peuvent bien être différens, et conduire
» néanmoins aux mêmes conclusions, chacun
» sachant que le vrai se conclut souvent du faux.

«Enfin Montaigne examine profondément
» les sciences; la géométrie, dont il tâche de
» montrer l'incertitude dans ses axiomes et
» dans les termes qu'elle ne définit point,
» comme *d'étendue*, de *mouvement*, etc.; la
» physique et la médecine, qu'il déprime en
» une infinité de façons; l'histoire, la politi-
» que, la morale, la jurisprudence, etc. De
» sorte que, sans la révélation, nous pour-
» rions croire, selon lui, que la vie est un songe
» dont nous ne nous éveillons qu'à la mort, et

» aucune preuve. Je vois bien qu'on applique les mêmes
» mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois
» que les hommes voient, par exemple, de la neige, ils ex-
» priment tous deux la vue de ce même objet par les mêmes
» mots, en disant l'un et l'autre qu'elle est blanche; et de
» cette conformité d'application on tire une puissante con-
» jecture d'une conformité d'idées: mais cela n'est pas ab-
» solument convaincant, quoiqu'il y ait bien à parier pour
» l'affirmative.» *Pensées*, tom. I, art. VI, pag. 210.

» durant lequel nous avons aussi peu les prin-
» cipes du vrai que durant le sommeil naturel.
» C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si
» cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui
» faisant douter si elle est raisonnable, et si
» les animaux le sont ou non, ou plus ou
» moins que l'homme, il la fait descendre de
» l'excellence qu'elle s'est attribuée, et la
» met, par grâce, en parallèle avec les bêtes,
» sans lui permettre de sortir de cet ordre,
» jusqu'à ce qu'elle soit instruite, par son
» Créateur même, de son rang qu'elle ignore :
» la menaçant, si elle gronde, de la mettre
» au-dessous de toutes, ce qui lui paroît aussi
» facile que le contraire ; et ne lui donnant
» pouvoir d'agir cependant, que pour recon-
» noître sa foiblesse avec une humilité sincère,
» au lieu de s'élever par une sotte vanité.
» On ne peut voir sans joie, dans cet auteur,
» la superbe raison si invinciblement froissée
» par ses propres armes, et cette révolte si
» sanglante de l'homme contre l'homme, la-
» quelle, de la société avec Dieu où il s'élevoit
» par les maximes de sa foible raison, le préci-
» pite dans la condition des bêtes ; et on ai-
» meroit de tout son cœur le ministre d'une

» si grande vengeance, si, étant humble dis-
» ciple de l'Église par la foi, il eût suivi les
» règles de la morale, en portant les hommes
» qu'il avoit si utilement humiliés, à ne pas
» irriter par de nouveaux crimes celui qui
» peut seul les tirer de ceux qu'il les a con-
» vaincus de ne pas pouvoir seulement con-
» noître.[1] »

Pascal étoit si convaincu que la raison abandonnée à ses seules forces, ne peut rien établir inébranlablement, qu'il ne la juge pas même capable d'arriver par elle-même à la connoissance de Dieu. « Je n'entreprendrai
» pas, dit-il, de prouver *par des raisons natu-*
» *relles*, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité,
» ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des
» choses de cette nature, non-seulement
» parce que *je ne me sentirois pas assez fort*
» *pour trouver dans la nature de quoi con-*
» *vaincre des athées endurcis*, mais encore
» parce que cette connoissance sans Jésus-
» Christ, est inutile et stérile.[2] »

Il n'excepte absolument rien de cette incer-

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, art. XI, pag. 279—283.

[2] *Ibid.*, tom. II, art. III, p. 21 — 23.

titude naturelle, d'où il ne sort que par la foi. Parlant des philosophes tant sceptiques que dogmatistes, « il faut, dit-il, qu'ils se » brisent et s'anéantissent, pour faire place à » la vérité de la révélation.[1] » Et encore : « L'homme est à lui-même le plus prodigieux » objet de la nature; car il ne peut concevoir ce » que c'est que corps, et encore moins ce que » c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose » comment un corps peut être uni avec un » esprit. C'est là le comble de ses difficultés; » et cependant c'est son propre être..... » L'homme n'est donc qu'un sujet plein d'er- » reurs *ineffaçables sans la grâce*. Rien ne lui » montre la vérité : tout l'abuse. Les deux » principes de vérité, la raison et les sens, » outre qu'ils manquent souvent de sincérité, » s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les » sens abusent la raison par de fausses appa- » rences; et cette même piperie qu'ils lui » apportent, ils la reçoivent d'elle à leur » tour : elle s'en revanche. Les passions de » l'âme troublent les sens, et leur font des

---

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, art. XI, pag. 287.

» impressions fâcheuses : ils mentent, et se
» trompent à l'envi.[1] »

Nous pensons que tout le monde avouera maintenant, que nous n'avons rien dit de la foiblesse de notre raison, et de l'impuissance où elle est de prouver quoi que ce soit avant d'avoir trouvé Dieu, que Pascal n'eût également dit, il y a près de deux siècles, sans que personne ait jamais songé à lui en faire un reproche. Il ne faut pas croire cependant que nous le suivions en tout, ni qu'il n'y ait aucune différence entre ses idées et les nôtres. Ce puissant esprit ne savoit pas toujours régler sa force. Il est allé trop loin, en plaçant l'homme entre un doute absolu et la foi en la révélation, ce qui nous semble infirmer les preuves de cette révélation même ; car rien n'indique que Pascal ait eu l'intention de comprendre dans ce mot la première révélation que Dieu fit de lui-même à l'homme en le créant, et qui est tout ensemble l'origine de nos connoissances et le fondement de leur certitude. Il a bien vu que la raison de-

---

[1] *Pensées de Pascal*, art. VI, pag. 215 et 216.

voit commencer par la foi; *l'esprit*, dit-il, *croit naturellement;*[1] mais il peut croire le vrai et le faux; il a donc besoin d'une règle de croyance; quelle est cette règle? Pascal ne la donne pas, ou il ne la donne que pour la religion, et à ceux qui, persuadés de la vérité du christianisme, reconnoissent la nécessité de se soumettre à l'autorité de lÉ'glise, sans laquelle il n'y a point de christianisme. Mais, n'ayant point distingué la foi inhérente à notre nature de la foi chrétienne, la raison individuelle de la raison générale, ou la raison de chaque homme de la raison humaine, il ne lui laisse aucun moyen naturel ou *raisonnable* de sortir de l'incertitude où il l'a plongée : car, d'un côté, il avoue *que Dieu et le vrai sont inséparables; et que si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même;* et, d'un autre côté, *il se reconnoît incapable de prouver l'existence de Dieu, par des raisons naturelles.* N'est-ce pas énerver toute la force des motifs de crédibilité que Pascal lui-même vouloit établir dans l'ouvrage qu'il préparoit sur la religion

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, art. x, pag. 267.

chrétienne? Comme lui nous admettons que la philosophie n'a jamais produit, ni pu produire autre chose que le doute; mais de plus, nous montrons, ce qu'il ne fait pas, que l'homme a *dans sa nature*, un moyen de parvenir à la connoissance certaine de la vérité. C'est ce qui paroîtra bien clairement, lorsque nous exposerons notre propre doctrine, ou plutôt celle du genre humain, et la nécessité où l'on nous a mis de la défendre, nous oblige à le faire remarquer.

CHAPITRE VIII.

Bossuet, *Nicole*, *Euler*.

Bossuet n'a jamais, que nous sachions, traité explicitement la question de la certitude. A cet égard, il suivoit la philosophie reçue de son temps, et rien en effet ne l'obligeoit à entreprendre un examen, que les erreurs qu'il combattoit ne rendoient pas nécessaire. Cependant nous pouvons encore nous appuyer de son autorité sur un point important avoué déjà par Descartes, Leibnitz, et Malebranche ; c'est que, sans Dieu rien ne seroit vrai, ou, en d'autres termes, que la certitude de toute vérité, dépend de la certitude de l'existence de Dieu ; d'où il suit que, tant que l'on tient son existence en doute, il est impossible de rien prouver. Voici les paroles de Bossuet :

« Si je cherche maintenant où, en quel su-
» jet, elles (les vérités) subsistent éternelles
» et immuables, je suis obligé d'avouer un

» être où la vérité est éternellement subsis-
» tante,* et où elle est toujours entendue, et
» cet être doit être la vérité même, et doit
» être toute vérité, et *c'est de lui que la vérité
» dérive dans tout ce qui est*, *et ce qui s'étend
» hors de lui.*

» C'est donc en lui, d'une certaine manière
» qui m'est incompréhensible, *c'est en lui*,
» dis-je, *que je vois ces vérités éternelles*, et
» les voir c'est me tourner à celui *qui est
» immuablement toute vérité*, et recevoir ses
» lumières.

» Cet objet éternel, c'est Dieu éternelle-
» ment subsistant, éternellement véritable,
» éternellement la vérité même.[1] »

Et encore : « Ces vérités éternelles que
» tout entendement aperçoit toujours les
» mêmes, par lesquelles tout entendement
» est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou
» plutôt sont Dieu même.[2] »

---

* Il semble qu'on entende Leibnitz lui-même.

[1] *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*; chap. IV, pag. 303, 304. Paris, 1741.

[2] *Ibid.*, pag. 307. « Il est certain, dit-il encore, qu'en » Dieu est *la raison primitive* de tout ce qui est, et *de » tout ce qui s'entend* dans l'univers. » *Ibid.* ch. IV, n° X.

Donc tout philosophe qui, niant Dieu, ou faisant abstraction de Dieu,* ou supposant son existence douteuse, cherche quelque chose de certain, est un insensé qui cherche quelque chose de vrai hors de la vérité, quelque chose d'existant hors de l'être, en un mot, Dieu même hors de Dieu. Le fondement de la certitude n'est donc pas en nous-mêmes ;[1] il faut donc nécessairement que nous commencions par la foi ; il faut que nous disions : *Je*

* Qu'est-ce que *faire abstraction de Dieu?* Est-ce supposer qu'il n'existe pas ? alors on tombe nécessairement dans toutes les conséquences de l'athéisme. Est-ce se placer hypothétiquement dans l'état d'un être qui n'auroit aucune idée de Dieu ? alors n'ayant pas même l'idée d'une première cause, de quoi pourroit-on être certain ? Quiconque n'a pas l'idée plus ou moins explicite de Dieu, n'a l'idée de rien, puisqu'il n'a pas l'idée générale de l'être. Cet état est celui des animaux, supposé qu'ils aient des perceptions ; c'est l'athéisme invincible : et l'on se demande comment, dans l'athéisme invincible, on parviendroit à s'assurer de l'existence de Dieu ! Il y auroit auparavant une chose à examiner, qui seroit de savoir comment on raisonneroit en *faisant abstraction de la raison.*

[1] Bossuet lui-même le dit expressément : « Mon âme, » âme raisonnable, *mais dont la raison est si foible,*

crois que Dieu est, avant de pouvoir raisonnablement dire : *Je suis* ; et en intervertissant cet ordre *naturel*, Descartes détruit la raison, et s'ôte le moyen de s'assurer jamais de sa propre existence.

Ecoutons encore un de ses disciples : « En se renfermant, dit Nicole, *dans son* » *esprit seul*, et en considérant ce qui s'y » passe, on y trouvera une infinité de connois- » sances claires, et dont il est impossible de » douter... »

» *Je crois* que la certitude et l'évidence » de la connoissance humaine, dans les choses » naturelles, * dépend de ce principe :

» *Tout ce qui est contenu dans l'idée claire*

» pourquoi veux-tu être, et que Dieu ne soit pas ? Hélas ! » vaux-tu mieux que Dieu ?.... Faut-il que tu sois, et que » la *certitude*, la compréhension, la pleine connoissance » de la vérité.... ne soit pas ? » *Elev. à Dieu*, tom. I, pag. 8.

* Pourquoi, *dans les choses naturelles*, est-ce que la certitude n'est pas une comme la vérité ? et qu'y a-t-il de plus *naturel* que la vraie religion, et que l'existence de l'Être, de qui tous les autres êtres tiennent leur existence et leur *nature* propre ? Ce mot de *nature* a tout brouillé en métaphysique, en religion, et en politique.

» *et distincte d'une chose, se peut affirmer avec*
» *vérité de cette chose.*

».... Et on ne peut contester ce principe » sans détruire toute l'évidence de la connois» sance humaine, et établir un pyrrhonisme » ridicule. Car nous ne pouvons juger des » choses que par les idées que nous en » avons, *etc.*[1] »

En posant le même principe, Descartes dit : « *Il me semble* que je puis établir pour règle générale, etc. » Nicole ne parle pas avec moins de réserve que son maître. *Je crois*, c'est son expression : il ne va pas plus loin. Et c'est comme s'ils disoient l'un et l'autre : *Je crois, il me semble que je suis certain.* Observez en outre que leur raisonnement se réduit à ceci : Je cherche si j'ai un moyen certain de juger de la vérité des choses ; or je ne puis juger des choses que par les idées que j'en ai ; donc mes idées sont conformes à la vérité des choses. Il faut, ajoute Nicole, admettre ce principe, ou être pyrrhonien ; c'est-à-dire qu'il faut affirmer que nos idées sont vraies, ou convenir qu'elles sont douteuses. A cela

---

[1] *Logique de Port-Royal*, IVe part., chap. I et VI.

nous n'hésiterons point à répondre comme Nicole : *Je le crois.*

On vient d'entendre le cartésien, veut-on entendre le philosophe dégagé de l'esprit de système ? « L'homme est si éloigné de con-
» noître la vérité, qu'il en ignore même les
» marques et les caractères. Il ne se forme
» souvent que des idées confuses, des termes
» d'évidence et de certitude ; et c'est ce qui
» fait qu'il les applique au hasard à toutes les
» vaines lueurs dont il est frappé.[1] »

Ne trouvez-vous pas que ces réflexions s'accordent merveilleusement avec la philosophie de Descartes, enseignée par Nicole dans l'*Art de penser ?** Comprenez, si vous pouvez, comment l'homme qui *est si éloigné de connoître la vérité qu'il en ignore même les marques et les caractères*, trouve néanmoins en lui-même, et dans ses propres idées, une *marque certaine* de la vérité.

---

[1] Nicole, *Traité de la foiblesse de l'homme*, chap. IX.

* Une philosophie an-tinaturelle a dû tout réduire en *art*, et la *pensée* même, qui est la nature de l'homme intelligent. Je m'étonne qu'après leur livre sur *l'art de penser*, ces philosophes n'en aient pas fait un sur *l'art d'être*.

Ces sortes de contradictions auxquelles les meilleurs esprits échappent moins que d'autres, lorsqu'ils sont prévenus en faveur de quelque fausse opinion, ne doivent pas leur être reprochées trop sévèrement. On n'y doit voir que l'ascendant de la vérité qui les entraîne, et rien n'ajoute plus à son éclat que cette espèce de force toute-puissante avec laquelle elle se fait jour à travers les préjugés. Ainsi ce même Nicole qui, selon la philosophie de son temps, met dans l'homme individuel le principe de certitude, ne laisse pas de faire observer, lorsqu'il parle comme moraliste, cette grande loi de notre nature, plus ou moins méconnue par tous les philosophes : « Notre jugement, qui est toujours » foible et timide quand il est tout seul, se » rassure quand il se voit appuyé de celui » d'autrui.[1] »

Que si l'on veut une nouvelle preuve de l'impuissance où l'on est d'arriver à la certitude par les principes de la philosophie enseignée depuis Descartes dans l'école, voici ce qu'écrivoit Euler, un de ses plus illustres dé-

---

[1] *Essais*, tom. II, pag. 42.

fenseurs : « Je souhaiterois pouvoir fournir à
» Votre Altesse les armes nécessaires pour
» combattre les idéalistes et les égoïstes, et
» démontrer qu'il existe une liaison réelle en-
» tre nos sensations et les objets mêmes
» qu'elles représentent* ; mais plus j'y pense,
» plus je dois avouer mon insuffisance. . . . Il
» est aussi difficile de disputer avec les idéa-
» listes, et il est même impossible de con-
» vaincre de l'existence des corps un homme
» qui s'obstine à la nier.[1] »

Il seroit, je crois, superflu de citer d'autres philosophes de l'école cartésienne. On vient d'entendre les chefs. Il ne reste plus qu'à examiner leur doctrine en elle-même, pour en montrer l'insuffisance et les graves inconvéniens.

---

* Il auroit pu en dire autant de la liaison des *idées* purement spirituelles avec leurs objets. C'est précisément la même question et la même difficulté.

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne ;* tom. II, pag. 74, édit. de 1788.

CHAPITRE IX.

Danger de la philosophie qui place dans la raison de l'homme individuel le principe de certitude.

On vient de voir que les philosophes qui, *toute foi mise à part*, comme s'exprime Pascal, cherchent, dans leur raison seule, une première vérité certaine pour servir de base à l'édifice de leurs connoissances, ne peuvent pas même, de leur aveu, parvenir à la certitude de leur existence; et qu'en ne voulant rien admettre sans preuve rationnelle, ils se mettent dans l'impuissance absolue de rien prouver. Ce seroit déjà certes assez, pour abandonner une philosophie tellement sceptique par son essence, que quiconque la suivroit rigoureusement, douteroit de son être même;* une

* Parce qu'avec cette philosophie on étoit croyant sous Louis XIV, il ne faut pas s'imaginer qu'elle soit étrangère

philosophie si opposée à la nature de l'homme, qu'il lui faudroit, pour être conséquent, renoncer à toute croyance ; en sorte que soit qu'il affirme, soit qu'il nie, soit qu'il parle, soit qu'il agisse, il contredit ouvertement les maximes qui doivent, à ce qu'il prétend, ré-

---

au scepticisme moderne. On ne tire pas d'abord toutes les conséquences d'un principe, surtout quand il est très-général, et que ces conséquences sont opposées à une *foi* reçue auparavant. C'est ce qui explique comment les protestans conservèrent une partie des croyances chrétiennes, qui néanmoins ont toujours été s'affoiblissant parmi eux. Une personne très-respectable encore vivante nous a raconté que, dans sa jeunesse, elle avoit eu des liaisons avec Diderot, dont elle admiroit alors la philosophie. Un jour elle lui dit : « Monsieur Diderot, vous et vos amis vous » devez être bien contens du progrès que font vos doc- » trines. — Contens, monsieur ! étonnés, répondit l'En- » cyclopédiste. Quand nous avons commencé, nous n'a- » vions d'autre dessein que d'argumenter comme on argu- » mente dans l'école. On disoit, *cela est prouvé ;* nous » avons dit, *examinons*, et cela est devenu ce que vous » voyez. » Que Diderot fût sincère ou non, ses paroles n'en sont pas moins remarquables; car s'il n'a pas dit ce qu'il vouloit faire, il a dit certainement ce qu'il a fait. Il a cherché, *par la méthode philosophique*, la vérité de toutes choses; et *cela est devenu ce que nous voyons.*

gler sa raison. Ce n'est pas tout cependant, et l'on n'auroit qu'une idée très-imparfaite du danger de cette philosophie, si l'on n'observoit pas qu'elle renferme encore un autre principe d'erreur et de scepticisme, plus funeste même que le premier, parce qu'il flatte davantage l'orgueil et l'esprit d'indépendance.

Montrons d'abord en quoi consiste ce principe de scepticisme ; nous ferons voir ensuite comment il devient une cause d'erreur.

Supposons que les dogmatistes soient enfin parvenus à trouver cette première vérité certaine qu'ils cherchent, ou que ne pouvant réussir à s'assurer de sa certitude, ils conviennent d'admettre sans preuves certains axiomes ou certaines notions pour servir de bases à leurs raisonnemens ; ils ne sont guère avancés pour cela : car, à moins de soutenir qu'il est impossible que l'homme se trompe dans l'usage qu'il fait de sa raison, ce qui seroit dire que les contradictoires sont également vrais, ou détruire par une autre voie toute vérité et toute certitude, il faut qu'ils donnent à chaque homme une règle infaillible de ses jugemens, ou un moyen certain de reconnoître s'ils ont bien ou mal appliqué le

principe d'où l'on est convenu de partir : autrement l'on ne pourroit encore rien affirmer *raisonnablement*, puisqu'on n'auroit aucune assurance d'avoir *bien raisonné.* Voyons donc si les philosophes dont nous parlons donnent cette règle, s'ils la donnent comme infaillible, et s'ils sont d'accord entre eux sur cela.

Pour commencer par Descartes, on a vu qu'après s'être entièrement isolé de tous les autres êtres intelligens, la première chose dont il tâche de s'assurer est son existence, et que sa première proposition est celle-ci : *Je pense, donc je suis.* On a vu encore que, de son aveu, cette proposition seroit incertaine, si Dieu n'existoit pas, ou s'il pouvoit être trompeur. Sa certitude dépend encore de celle des idées qu'elle renferme, et que Descartes n'essaie pas de prouver. « Lorsque » j'ai dit (ce sont ses paroles) que cette pro- » position, *je pense, donc je suis*, est la pre- » mière et la plus certaine qui se présente à » celui qui conduit ses pensées par ordre ; je » n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallût savoir » auparavant ce que c'est que pensée, certi- » tude, existence, *et que pour penser il faut*

» *être*, et autres choses semblables; mais à » cause que ce sont des notions si simples, » que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir » la connoissance d'aucune chose qui existe, » je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises » ici en compte.[1] »

Pour que la fameuse proposition de Descartes soit certaine, c'est-à-dire, pour qu'il soit assuré de son existence, il est donc obligé de supposer trois choses :

1° Que Dieu existe, et qu'il ne peut ni ne veut le tromper;

2° Que toutes ses premières notions sont vraies, ce qui est précisément la question;

3° Enfin son existence même, puisque *pour penser il faut être*, et que par conséquent dire *je pense*, c'est affirmer qu'on est.

Toute cette philosophie n'est donc qu'une éternelle complication de cercles vicieux. Mais venons à la *règle générale* que Descartes déduit de son premier principe, et qui est, selon lui, le *criterium* ou la marque de la vérité : *Tout ce que je perçois clairement et dis-*

---

[1] *Les Principes de la philosophie de R. Descartes*, trad. en françois par un de ses amis, N. 10, pag. 8.

tinctement est vrai. Leibnitz observe avec raison qu'*elle a besoin d'une nouvelle marque pour faire discerner ce qui est clair et distinct;*[1] car jamais les hommes ne se trompent que parce qu'ils croient avoir une perception claire et distincte de ce qu'ils pensent; autrement ce ne seroit plus l'erreur, ce seroit le doute, *vu que l'essence de la méprise consiste à la méconnoître.*[2] Comment donc saurons-nous que nous nous méprenons? Comment discernerons-nous avec certitude nos perceptions véritablement claires et distinctes de celles que nous croyons faussement avoir ces caractères? Qu'est-ce que *distinct?* Qu'est-ce que *clair?* Descartes nous l'apprendra-t-il? « La connois» sance sur laquelle on veut établir un juge» ment indubitable, doit être, dit-il, non» seulement claire, mais aussi distincte. J'ap» pelle claire celle qui est présente et mani» feste à un esprit *attentif;* de même que nous » disons voir clairement les objets, lorsque » étant présens ils agissent *assez fort,* et que

---

[1] Remarques sur le livre de l'Origine du mal. *Oper. theolog.*, tom. I, pag. 438.

[2] Pascal.

» nos yeux sont *disposés* à les regarder ; et » distincte, celle qui est tellement précise et » différente de toutes les autres, qu'elle ne » comprend en soi *que ce qui paroît manifes-» tement à celui qui la considère comme il » faut.*[1] »

Si Descartes avoit dit : *J'appelle clair ce qui est clair, et distinct ce qui est distinct,* il se seroit exprimé un peu plus clairement et distinctement. Quelle pitié de voir un si grand génie contraint, par un système faux, de balbutier des paroles sans aucun sens, et s'enfoncer de plus en plus dans l'obscurité, pour avoir voulu trouver en lui-même la lumière!

Nous ne sommes pas au bout, et sa règle a bien d'autres inconvéniens. Au fond, puisqu'il ne peut donner aucune marque certaine pour discerner ce qui est réellement clair et distinct, son *criterium* se réduit à ceci : *Tout ce dont il nous est impossible de douter, ou tout ce que nous croyons fortement être vrai, est vrai;* et par conséquent, tout ce que nous croyons fortement être faux, est faux.

Ecoutons maintenant Pascal. Après avoir

---

[1] *Les Principes de la philosophie*, N. 45, p. 34.

parlé de certaines vérités *qui sont les fondemens et les principes de la géométrie*, il ajoute: » Il n'y a point de connoissance naturelle dans » l'homme *qui précède celles-là, et qui les sur-* » *passe en clarté*. Néanmoins, afin qu'il y ait » exemple de tout, on trouve des esprits ex- » cellens en toutes autres choses, que ces in- » finités *choquent*, *et qui ne peuvent*, *en au-* » *cune sorte*, *y consentir*.[1] »

Voilà donc des *esprits excellens*, pour qui la géométrie n'est pas vraie, et qui ne doivent pas y croire, selon la règle de Descartes. Mais c'est peu de chose encore, près de ce qu'il dit de lui-même; car il avoue qu'*il y a des personnes qui, en toute leur vie, n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger;*[2] par conséquent des personnes qui, en toute leur vie, ne pourront jamais être certaines de rien. Comment Descartes ne s'est-il pas aperçu que cet aveu détruit complétement sa règle et toute sa philosophie de l'homme isolé? Car qui nous assure que nous

---

[1] *Pensées de Pascal*, tom. I, p. 155.

[2] *Les Principes de la philosophie*, N. 45, p. 34.

ne sommes pas une de ces personnes, *qui, en toute leur vie, n'aperçoivent rien comme il faut pour en bien juger?* Toutes les raisons prises en nous-mêmes par lesquelles nous pourrions nous persuader le contraire, ne prouvent absolument rien, puisqu'il faudroit auparavant que nous fussions sûrs que *nous apercevons quelque chose comme il faut pour en bien juger.* Ainsi, nous tombons de nouveau, et par la règle même de Descartes, dans le scepticisme absolu.

Nous avons montré qu'elle se réduit à cet axiome : *Tout ce que je crois fortement être vrai, est vrai.* Mais quelle croyance plus forte que celle des fous, sur le point de leur folie?* Outre les autres motifs qui peuvent rendre incertaine la croyance la plus invincible, elle ne prouve donc nullement la vérité de ce qu'on croit, à moins d'être sûr qu'on n'est pas fou. Or, quelle preuve chacun de nous a-t-il qu'il n'est pas fou, si ce n'est le témoignage des autres hommes ; l'impuissance de reconnoître

---

* Les fanatiques sont à cet égard dans le même cas que les fous.

qu'on est fou étant précisément le caractère de la folie?

La marque de la vérité que donne Descartes, ou sa règle générale, est donc :

1° Incertaine, puisqu'il ne la prouve pas;

2° Insuffisante, puisqu'elle a besoin d'une nouvelle marque;

3° Fausse, puisqu'elle tend à consacrer tous les rêves de la folie, et même toutes les illusions de l'erreur; car, plus l'erreur seroit profonde, plus elle auroit le caractère de la vérité, confondue, selon cette règle, avec l'erreur invincible.

Malebranche ne s'éloigne pas, sur ce point, de Descartes. Il pense comme lui que le sentiment intérieur de l'évidence doit être la règle de nos jugemens ; et voici en conséquence le principe qu'il établit : « *On ne doit jamais » donner de consentement entier, qu'aux pro- » positions qui paroissent si évidemment vraies, » qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir » une peine intérieure et des reproches secrets » de la raison;* c'est-à-dire, sans que l'on » connoisse clairement qu'on feroit mauvais » usage de sa liberté, si l'on ne vouloit pas » consentir, ou si l'on vouloit étendre son

» pouvoir sur des choses sur lesquelles elle » n'en a plus.[1] »

Essayez de réduire ces paroles de Malebranche à une proposition précise, vous ne trouverez que ceci: « Voulez-vous éviter l'er» reur, ne *consentez* jamais qu'à la vérité. » Mais qu'est-ce que la vérité? C'est ce qui » vous *paroît* évidemment vrai. » Toujours la même incertitude, la même insuffisance, la même fausseté.

Après avoir avoué « que celui qui fourni» roit un autre *criterium* auroit trouvé quel» que chose de fort utile au genre humain, » Leibnitz dit : « J'ai tâché d'expliquer ce *cri-* » *terium* dans un petit Discours sur la vérité » et sur les idées, publié en 1684; et quoi» que je ne me vante point d'y avoir donné » une nouvelle découverte; j'espère avoir dé» veloppé des choses qui n'étoient connues » que confusément. Je distingue entre les vé» rités de fait et les vérités de raison. Les vé» rités de fait ne peuvent être vérifiées que » par leur confrontation avec les vérités de

---

[1] *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. II, n. 4, tom. I, pag. 20.

» raison, et par leur réduction aux percep-
» tions immédiates qui sont en nous, et dont
» S. Augustin et M. Descartes ont fort bien re-
» connu qu'on ne sauroit douter ; c'est-à-dire,
» nous ne saurions douter que nous pensons,
» et même que nous pensons telles ou telles
» choses. Mais pour juger si nos apparitions
» internes ont quelque réalité dans les choses,
» et pour passer des pensées aux objets, mon
» sentiment est qu'il faut considérer si nos
» *perceptions* sont bien liées entre elles et
» avec d'autres que nous avons eues ; en sorte
» que les vérités de mathématiques et autres
» vérités de raison y aient lieu ; en ce cas on
» doit les tenir pour réelles, et je crois que c'est
» l'unique moyen de les distinguer des ima-
» ginations, des songes, et des visions. Ainsi
» la vérité des choses hors de nous ne sauroit
» être reconnue que par la liaison des phéno-
» mènes. Le *criterium* des vérités de raison,
» ou qui viennent des *conceptions*, consiste
» dans un usage exact des règles de la lo-
» gique.[1] »

---

[1] Remarques sur le livre de l'origine du mal. *Oper. theolog.*, tom. I, pag. 438 et 439.

Pour ce qui est de la certitude des *vérités de fait*, Leibnitz suppose sans aucunes preuves que nous ne pouvons pas *rêver* pendant soixante ans, comme nous rêvons pendant quelques heures, et que des *imaginations*, des *songes* ne sauroient être liés entre eux comme des *perceptions* réelles. De plus, il ne nous donne aucune règle infaillible au moyen de laquelle nous puissions nous assurer pleinement, qu'en effet *nos perceptions sont bien liées entre elles et avec d'autres que nous avons eues, en sorte que les vérités de mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu.* Et quant à ces *vérités de raison*, de la certitude desquelles dépend la certitude des *vérités de fait*, Leibnitz suppose encore, et toujours sans preuves, que nos premières notions, ou nos *perceptions immédiates* sont vraies, ainsi que les règles de la logique, et il n'essaie même pas de nous apprendre comment nous serons certains que nous en avons fait un *usage exact.*

Au reste, pour ne pas choquer trop ouvertement les autres philosophes, il auroit dû nous dire de quelle logique il entend parler. Quant à celle de l'école, les auteurs de

l'art de penser nous préviennent ingénument qu'*il y a sujet de douter si elle est aussi utile qu'on l'imagine;*[1] ce qui n'indique pas, ce semble, qu'ils fussent disposés à la reconnoître pour le *criterium* des *vérités de raison ;* et cette répugnance ne leur est pas particulière, car, au jugement de Malebranche, *les logiques ordinaires sont plus propres pour diminuer la capacité de l'esprit, que pour l'augmenter.*[2]

Bacon s'accorde en cela parfaitement avec Malebranche. « Dans la logique ordinaire, » dit-il, on ne traite guère que du syllogisme... » Pour nous, nous rejetons la démonstration » par le syllogisme, parce qu'elle est pleine » de confusion, et qu'elle laisse, pour ainsi » dire, la nature échapper de nos mains. Car, » quoique personne ne puisse douter que » les choses qui conviennent avec un moyen » terme, conviennent entre elles (ce qui est » d'une certitude presque mathématique) :

---

[1] *Logique de Port Royal*, IIIe part. : *Du raisonnement.*

[2] *Recherche de la vérité*, liv. III part. I, chap. III, n. 4, tom. II, pag. 39.

» néanmoins il y a cette cause d'erreur, que
» le syllogisme se compose de propositions,
» les propositions de mots, et les mots sont
» les signes des notions. C'est pourquoi si les
» notions même de l'esprit (qui sont comme
» l'âme des mots, et la base de tout cet édi-
» fice) sont mal et témérairement abstrai-
» tes des choses, si elles sont vagues, si elles
» ne sont ni assez définies, ni assez circons-
» crites, enfin si elles sont vicieuses de quel-
» que manière que ce soit, tout s'écroule.
» Nous rejetons donc le syllogisme; non-seu-
» lement quant aux principes, ce que tout le
» monde fait, mais encore quant aux propo-
» sitions médiates qu'il en tire et qu'il en-
» fante comme il peut;... et nous le laissons,
» ainsi que les autres démonstrations de
» même sorte, si fameuses et si vantées, exer-
» cer sa juridiction dans les arts populaires,
» et qui dépendent de l'opinion.[1]»

---

[2] *In logica vulgari opera fere universa circa syllogismum consumitur.... At nos demonstrationem per syllogismum rejicimus, quod confusius agat, et naturam emittat e manibus. Tametsi enim nemini dubium esse possit, quin, quæ in medio termino conveniunt, ea et*

Nous croyons que Bacon exagère les inconvéniens de la logique reçue. Mais au moins Descartes la défendra contre des préventions si fâcheuses. On en va juger; voici ce qu'il dit: « La logique de l'école n'est à proprement » parler qu'une dialectique, qui enseigne les » moyens de faire entendre à autrui les choses » qu'on sait, ou même aussi de dire sans juge- » ment plusieurs choses touchant celles qu'on

---

inter se conveniant (quod est mathematicæ cujusdam certitudinis); nihilominus hoc subest fraudis, quod syllogismus ex propositionibus constet, propositiones ex verbis, verba autem notionum tesseræ et signa sint. Itaque si notiones ipsæ mentis (quæ verborum quasi anima sunt, et totius hujusmodi structuræ ac fabricæ basis) male ac temere a rebus abstractæ, et vagæ, nec satis definitæ et circumscriptæ, denique multis modis vitiosæ fuerint, omnia ruunt. Rejicimus igitur syllogismum; neque id solum quoad principia (ad quæ nec illi eam adhibent), sed etiam quoad propositiones medias; quas educit sane atque parturit utcumque syllogismus.... Quamvis igitur relinquamus syllogismo et hujusmodi demonstrationibus famosis et jactatis, jurisdictionem in artes populares et opinabiles, etc. Novum organum scientiarum; Distrib. oper.; pag., 5 et 6.

» ne sait pas ; et ainsi elle corrompt le bon » sens plutôt qu'elle ne l'augmente.[1] »

Leibnitz, Descartes, illustres philosophes, dans quelles perplexités vous me jetez ! Je cherche un *criterium*, une marque certaine de la vérité, une règle infaillible pour m'assurer que je la possède : l'un de vous me dit : « Ce *criterium* consiste dans un usage exact » des règles de la logique ; » et l'autre m'assure que cette logique n'est propre qu'à *corrompre le bon sens*. Qui croirai-je de vous deux ? que ferai-je ? Si j'ai recours à la logique, je renonce au *bon sens*, dit l'un ; si je refuse son secours, je renonce à la vérité, dit l'autre. Hélas ! dans cette alternative, le plus sage ne seroit-il point de renoncer à la philosophie ?

Quoiqu'il soit clair que Leibnitz parle de la logique de l'école, si néanmoins l'on veut prendre ce mot dans un sens plus général, sans le limiter à aucune méthode particulière de raisonnement, cela ne diminuera pas beaucoup notre embarras. En effet, de quoi s'a-

---

[1] *Les principes de la philosophie de René Descartes*, préface.

git-il? de savoir comment l'homme, considéré individuellement, peut s'assurer de la vérité et se préserver de l'erreur; de trouver un fondement certain de nos connoissances, et une règle infaillible de nos jugemens. Or, que dit Leibnitz? « Supposez que vos idées » premières, vos *perceptions immédiates* sont » vraies, voilà le fondement de vos connois- » sances; raisonnez bien sur ces perceptions, » voilà la règle de vos jugemens. » Et c'est comme s'il disoit: « Vous cherchez la certi- » tude que vos notions premières ne sont » pas fausses, supposez qu'elles sont vraies; » vous cherchez un moyen sûr d'empêcher » que votre raison ne s'égare, ne vous trom- » pez jamais. » J'avoue que cette règle est infaillible; mais je ne vois pas clairement et distinctement en quoi elle me servira pour discerner avec certitude les cas où je me trompe, de ceux où je ne me trompe point. Voilà toute la question, et elle reste entière, même après les efforts que Descartes, Malebranche et Leibnitz ont fait pour la résoudre.

D'Aguesseau n'est pas plus heureux. « Je » sens comme vous et comme Horace, écri- » voit-il à l'un de ses amis, que *maxima pars*

» *hominum decipimur specie recti*, et il pour-
» roit dire aussi bien *specie veri*. Il n'y a point
» d'homme qui n'en ait fait de tristes expé-
» riences, sans être obligé de recourir à des
» exemples. Mais nos méprises ou nos erreurs,
» toujours fondées sur un défaut d'attention
» suffisante et méthodique, n'empêchent pas
» qu'il ne soit toujours vrai que l'évidence par-
» faite ne sauroit nous tromper;* il faut tou-
» jours distinguer en cette matière la majeure
» et la mineure du raisonnement. L'évidence

---

* Entend-on, comme il le semble, par *évidence parfaite*, une perception conforme à son objet ou à la vérité? Alors il est aussi certain que *l'évidence parfaite ne sauroit nous tromper*, qu'il est certain que la vérité ne sauroit être fausse. Mais cela ne fait rien à la question, qui est précisément de savoir s'il existe une semblable évidence, et comment on la reconnoît avec certitude. Entend-on par évidence parfaite une perception telle que, dans aucune position et dans aucun cas, on ne puisse s'empêcher d'y acquiescer? La question alors est de savoir, 1° si cette impuissance de ne pas acquiescer est une preuve certaine que la perception est conforme à la vérité; 2° s'il y a un moyen de s'assurer avec certitude que, dans aucune position et dans aucun cas, on ne pourroit s'empêcher d'y acquiescer.

» véritable ne sauroit nous induire en erreur;
» voilà la majeure, dont les preuves parois-
» sent incontestables ; or, je vois clairement
» et évidemment telle et telle proposition,
» voilà la mineure, et c'est la seule sur la-
» quelle nos doutes peuvent tomber ; mais
» cette mineure, *souvent disputable*, ne re-
» garde que le fait actuel de l'évidence dans
» une découverte particulière. Le droit de
» l'évidence en général, si je puis parler
» ainsi, subsiste dans son entier. Malheur à ce-
» lui qui l'applique mal, et qui se hâte de
» dire qu'il voit, quand il ne voit pas encore.
» *L'évidence n'est le caractère certain de la*
» *vérité, qu'autant qu'il est évident qu'on a*
» *pris toutes les précautions possibles pour cher-*
» *cher l'évidence par l'évidence même, c'est-*
» *à-dire que l'évidence des moyens doit pro-*
» *duire l'évidence de la fin et de la conclusion*
« *qui en résulte.*[1] »

De tout ce discours, ce qu'on peut conclure, c'est, qu'ainsi que Descartes, d'Aguesseau attache la certitude à l'évidence ou aux

---

[1] *OEuvres du chancelier d'Aguesseau,* tom. XII, pag. 226 et 227.

perceptions claires et distinctes ; mais de telle sorte néanmoins que, pour reconnoître la véritable évidence, une autre évidence est nécessaire. En d'autres termes, pour être certain d'une chose, il faut auparavant être certain d'une autre chose. Ce n'est pas résoudre la difficulté, c'est la reculer. Car, comment nous assurerons-nous de la certitude de cette autre chose ? D'Aguesseau fait ici précisément comme ces Indiens qui, ne comprenant point que la terre se soutienne sans appui dans l'espace, imaginent qu'elle est portée par un éléphant, et l'éléphant par une tortue, et puis ne s'embarrassent pas de ce qui porte la tortue elle-même.

Il est à remarquer, au reste, que, malgré toutes ces règles de certitude inventées par les philosophes, la nature les force sans cesse de recourir à une règle plus générale, plus sûre, et dont ils tâchent vainement de s'affranchir, un mot, à l'autorité. Leibnitz reconnoît qu'*il faut un juge de controverse en mathématiques aussi-bien qu'en théologie;*[1] et Descartes lui-même, voulant prou-

---

[1] C'est dans une lettre adressée au savant Molanus, que

ver que ses principes sont clairs, se fonde, en premier lieu, sur ce qu'il lui est impossible d'en douter, preuve qui ne prouve rien, comme on l'a vu; il ajoute ensuite : « La se» conde raison qui *prouve* la clarté des prin» cipes, est qu'ils ont été connus de tout » temps, et même reçus pour vrais et indubi» tables par tous les hommes.[2] »

En résumé, nous avons fait voir que la philosophie dogmatiste ne donne à l'homme aucune règle infaillible de ses jugemens; d'où il suit qu'il ne peut jamais être certain de leur vérité, ni dès lors rien affirmer, sans se mettre par-là même en contradiction avec une philosophie qui n'admet comme vrai que ce qui est démontré à la raison. Tout cartésien est donc ou sceptique, ou inconséquent. Il

---

Leibnitz fait cet aveu. Voici le passage entier : « Je croyois » fermement, monsieur, que ma dernière lettre seroit ca» pable de faire voir à M. *Eckardus* en quoi consiste l'im» perfection de la méthode dont il s'est servi. Mais j'ai ap» pris plusieurs choses par cette dispute, et entre autres » celle-ci que je ne croyois pas : c'est qu'il faut un juge » de controverse en mathématiques aussi-bien qu'en théo» logie. »

[2] *Les principes de la philosophie*, *etc.*; préface.

reste à faire voir comment ce principe de scepticisme devient une cause d'erreur.

Le doute est pénible à l'homme, et si opposé à sa nature, qu'il n'y eut jamais, comme l'observe Pascal, de pyrrhonien effectif et parfait. Il a beau s'armer contre toutes les croyances, elles le subjuguent malgré lui, et son intelligence qui s'éteindroit s'il pouvoit arriver à un doute universel, se conserve par la foi; foi naturelle, foi indestructible, qui triomphe de tous les efforts d'une raison égarée par l'orgueil.

Mais cet orgueil, qui cède si difficilement l'empire, veut au moins que, forcé de croire, l'homme demeure juge de la vérité; et il n'est point de philosophie qui ne suppose que chaque esprit se suffit à soi-même, et doit trouver en soi la règle du vrai. Abandonné dès lors à ses ténèbres et à sa foiblesse, sans que nul ait le droit de le redresser, il se contemple et s'admire dans sa triste indépendance. Sans guide comme sans maître, il s'avance dans les régions intellectuelles, prononçant en dernier ressort sur tout ce qu'il rencontre, et se créant à lui-même les lois qui le doivent régir, ou plutôt ne reconnoissant de loi, de

certitude, de vérité, que ses pensées du moment et ses fugitives perceptions.

Considérez de quelle manière l'erreur naît et se conserve. Qu'est-elle d'abord? Le jugement d'un homme qui croit en soi; l'acquiescement de l'esprit à ce qui lui paroît vrai, sans s'être assuré qu'il paroît également vrai à d'autres esprits. Qu'est-elle ensuite, quand l'opposition devroit au moins produire une juste et salutaire défiance? L'obstination à en croire sa raison, de préférence à une raison plus générale. Il n'existeroit nulle erreur dans le monde, si, toujours persuadé de la foiblesse de son jugement, l'homme n'acquiesçoit jamais complétement à son seul témoignage, et ne refusoit point de rectifier ses pensées sur celles d'autrui, avec une confiance proportionnée à l'autorité qui les contredit.

Les fausses opinions, les fausses religions ne se sont établies et perpétuées que par une semblable révolte contre l'autorité générale; que parce qu'un homme premièrement, et ensuite d'autres hommes, ont préféré leur raison particulière à la raison de tous, à la raison du genre humain dans les choses hu-

maines, et à la raison de Dieu dans les choses divines. Qu'est-ce qu'un hérétique? C'est un homme qui se sépare de la société chrétienne, de l'Eglise, et renonce à la *foi commune.* Qu'est-ce qu'un déiste, un athée? C'est un homme qui se sépare de la société humaine, et renonce au *sens commun.* Mais si chacun de ces hommes a en soi une règle infaillible de ses jugemens, si vous leur dites que c'est leur raison particulière qui doit déterminer leurs croyances, de quel droit prétendrez-vous qu'ils ont mal jugé? de quel droit les condamnerez-vous? de quel droit exigerez-vous qu'ils soumettent leur raison à d'autres raisons qui ne sont pas plus infaillibles que la leur? Soyez au moins conséquens : ou ils sont juges de la vérité, ou ils ne le sont point; s'ils sont juges de la vérité au même titre que vous et que tout autre homme, ni vous ni aucun autre homme ne peut leur faire une obligation de déférer à son jugement; s'ils ne sont pas juges de la vérité en dernier ressort, dites-le donc nettement, et renoncez à votre philosophie individuelle, pour revenir à la philosophie du genre humain, au *sens commun.*

La règle des cartésiens étant admise, nul n'a le droit de dire absolument : *Ceci est vrai, cela est faux;* mais seulement, *ceci est vrai, cela est faux pour moi;* car un autre peut très-bien juger faux ce que nous jugeons vrai, et réciproquement. Or, en ce cas, il n'y a pas de motif pour que mon jugement prévale sur celui d'autrui, ni celui d'autrui sur le mien ; il n'y en a pas non plus qui doive m'empêcher d'affirmer comme vrai ce qui me paroît vrai, dès qu'on ne reconnoît point de tribunal au-dessus de la raison particulière. J'affirmerai donc, si je suis conséquent, la vérité de mon jugement ; un autre affirmera de même la vérité d'un jugement contraire, et l'on aura autant de vérités que de têtes ; c'est-à-dire, qu'en toutes choses, tout sera vrai et tout sera faux, comme tout est faux et tout est vrai en religion, pour les hérétiques, qui, rejetant l'autorité de l'Eglise, ne reconnoissent d'autre règle que leur raison, ou l'Écriture interprétée par leur raison.

Si, pour sortir de cet embarras, on a recours au consentement commun, ou à l'autorité de la raison humaine; de deux choses l'une, ou on restera personnellement juge de

ce qu'elle prononce, et alors on retombe dans les mêmes inconvéniens ; ou il faudra obéir à ses décisions, et croire, sur son témoignage, que l'on *perçoive clairement ou non;* et alors c'est abandonner entièrement la philosophie cartésienne.

Voulez-vous, au contraire, la suivre rigoureusement, l'adopter tout entière avec ses principes et ses conséquences, d'abord il vous sera impossible d'éviter le scepticisme ; ensuite, vous serez contraint de laisser chacun penser comme il peut et comme il veut, car enfin chacun a, comme vous, sa raison qui est sa règle. En vertu de cette règle, l'erreur aura le même fondement et les mêmes droits que la vérité ; on lui devra le même respect, la même croyance, pourvu qu'elle soit assez profonde pour obscurcir complétement l'esprit. En vain tous les hommes viendroient dire à un homme ainsi aveuglé : Tu te trompes ; cet homme, s'il croit avoir *une perception claire et distincte de ce qu'il pense*, répondra et devra répondre à tous les hommes : C'est vous-mêmes qui vous trompez; il devra se croire seul plus éclairé, plus sage, plus infaillible que le genre humain. Ce n'est pas là

ce que nous entendons, s'écrieront quelques personnes. Eh bien! qu'est-ce donc? qu'elles s'expliquent. Pour nous, voilà ce que nous combattons. Nous attaquons la doctrine de ceux qui placent le principe de certitude dans l'homme individuel. Or, si l'on avoue qu'il n'est pas dans l'homme individuel, il faut bien qu'il soit dans la société, ou il n'y a point de certitude. C'est ce que nous avons tâché d'établir dans l'*Essai*, en substituant à ces vaines et dangereuses rêveries qu'on appelle des systèmes philosophiques, non pas un autre système, mais des faits incontestables, mais une règle aussi ancienne que l'homme, aussi générale que la société, aussi naturelle que la raison, et qu'on ne peut violer entièrement sans détruire et la raison, et la société, et l'homme même.

L'opposition que notre doctrine a éprouvée et que nous avions prévue,[1] l'idée fausse que s'en sont formée quelques personnes estimables, nous obligent à l'exposer de nouveau, avec toute la clarté dont nous sommes capa-

---

[1] Voyez le II[e] vol. de l'*Essai sur l'Indifférence*, préface, pag. LXXXII.

bles. Nous essaierons ensuite d'en faire sentir l'importance, et enfin nous répondrons au très-petit nombre de difficultés qu'on a proposées sur ce que nous avons dit. Quant à celles qui n'ont de rapport qu'à ce que nous ne disons pas, nous espérons qu'on nous permettra de ne point nous en occuper. On peut parler de tout à propos d'un livre, et si l'auteur étoit obligé de sortir à chaque instant de son sujet, pour traiter toutes les questions qu'il plaît aux critiques de remuer, sa condition seroit aussi trop dure, pour ne rien dire de celle des lecteurs.

Au reste, quelque soin qu'on prenne pour éviter d'être obscur, on doit se persuader qu'un homme qui écrit sur des matières philosophiques n'est jamais clair que pour les esprits attentifs ; que malgré le désir le plus sincère d'être précis, on ne sauroit renfermer un ouvrage entier dans une phrase, et que dès lors avant de le juger, il faut si l'on veut être juste, avoir au moins une assurance raisonnable qu'on en a bien saisi toutes les parties et leur liaison. C'est beaucoup exiger sans doute, surtout de ceux qui ne devant rien croire sur le témoignage d'autrui, sont obli-

gés d'examiner une infinité de choses que les autres hommes admettent de confiance, ce qui les soulage d'un grand travail. Un philosophe qui ne procède que par des preuves rationnelles, a fort peu de temps libre, nous en convenons; c'est ce qui explique plusieurs jugemens qu'on a portés sur notre doctrine, et qui paroîtroient inconcevables s'ils appartenoient à des raisons moins occupées.

CHAPITRE X.

Exposition sommaire de la doctrine developpée dans l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion.

Les personnes qui ont combattu les principes exposés dans le deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence*, avoient entièrement oublié le premier, ou l'avoient lu peu attentivement ; car il contient la même doctrine ; et l'on ne comprend pas qu'approuvant l'un, elles aient attaqué l'autre. Si ce que nous disons dans celui-ci est faux, l'ouvrage entier l'est également, et il faut l'effacer jusqu'à la dernière ligne.

En effet, qu'établissons-nous dans le premier volume ? que quiconque se sépare de l'Église catholique, est nécessairement ou hérétique, ou déiste ou athée ; que ces trois grands systèmes d'erreur reposent sur la

même base, c'est-à-dire, que l'hérétique, le déiste et l'athée, partant d'un principe commun, la souveraineté de la raison humaine,[1] supposent que chaque homme, toute foi et toute autorité mise à part, doit trouver la vérité par sa raison seule, ou ce qui est la même chose, à l'aide de l'Ecriture interprétée par la raison seule, et dès lors n'admettre comme vrai que ce qui est clair, évident, démontré à cette même raison; que ce principe conduit nécessairement au déisme l'hérétique qui est conséquent, le déiste à l'athéisme, l'athée au scepticisme absolu. Voilà ce que nous prouvons dans le premier volume de l'*Essai*.

Que disons-nous dans le second? que quiconque part du principe de la souveraineté de la raison humaine, c'est-à-dire, quiconque s'imagine que, toute foi et toute autorité mise à part, il doit trouver la vérité par sa raison seule, et dès lors n'admettre comme vrai que ce qui est clair, évident, démontré à

[1] Voyez entre autres les pages 138, 145, 164, 174, 232 et suiv., 490 et suiv. du tom. I de l'*Essai sur l'Indifférence*.

cette même raison, tombe, s'il est conséquent, dans un scepticisme universel.

Or cette proposition identiquement la même que la précédente, ne sauroit être vraie dans notre premier volume, et fausse dans le second. Attaquer celui-ci, c'est donc attaquer l'ouvrage tout entier, ou se contredire manifestement.

En combattant les trois grands systèmes d'indifférence ou d'incrédulité, nous nous sommes attachés surtout à prouver par l'exemple de tous les incrédules et des hérétiques,* que l'homme qui prend son jugement privé, sa raison individuelle, pour règle de ses croyances, est forcé, de proche en proche, de nier toutes les vérités. Dans le XIII[e] chapitre, envisageant ce principe d'erreur d'une manière plus générale, ce n'est pas seulement de l'hérétique, du déiste et de l'athée que nous nous occupons, mais des philosophes même religieux, qui *prétendent que chaque homme, considéré individuellement et*

* Les déistes et les athées sont les hérétiques du genre humain, comme les hérétiques sont les incrédules de l'Église.

sans relation avec ses semblables, doit trouver en soi la certitude.[1] Nous montrons que l'homme ainsi isolé ne peut-être rationnellement certain d'aucune chose, et que tous les hommes ensemble ne sauroient acquérir la certitude rationnelle, ou rien démontrer pleinement, avant d'avoir trouvé Dieu.

Nous devons avouer qu'il manque, dans cette partie de notre ouvrage, une ou deux phrases qui auroient prévenu la plupart des difficultés qu'on a faites. Nous avons négligé d'avertir que la première partie de notre XIIIe chapitre, n'étoit qu'une analyse sommaire des principaux systèmes de philosophie;[2] et il est arrivé de là qu'en croyant nous attaquer, on a attaqué, non pas nous, mais les philosophes que nous avions combattus, en montrant, ce que nous venons encore de prouver, qu'ils ne donnent à l'homme, 1° aucun principe de certitude; 2° aucune règle de ses jugemens.

En effet, rappelons-nous que tous les systèmes de philosophie, de quelque manière

---

[1] *Essai*, tom. II, pag. 29.

[2] *Ibid.*, pag. 4 — 17.

qu'on les modifie et qu'on les combine, se réduisent à trois, relatifs chacun à l'un des moyens que nous avons de connoître. En un mot, dès qu'on veut que l'homme individuel trouve en soi la certitude, il faut nécessairement qu'il y parvienne, soit par les sens, soit par le sentiment,* soit par le raisonnement.

---

* Les hommes, comme nous l'avons prouvé, ont le sentiment de Dieu (*Essai*, tom. II, p. 51 et suiv.), le sentiment de leur propre existence, le sentiment du bien et du mal moral, etc. Il y a donc des vérités de sentiment; et ces vérités on les reconnoît, ainsi que les vérités de sensation et de raisonnement, par le témoignage qui nous apprend que les autres hommes sont affectés des mêmes sentimens que nous et de la même façon que nous. On ne doit pas confondre le sentiment avec le sens intime. Le sens intime est la conscience de ce que nous éprouvons en nous-mêmes. Ainsi nous avons la conscience de nos sensations, de nos sentimens, de nos jugemens, en un mot de nos perceptions, quelles qu'elles soient. Le sens intime n'est donc que l'impuissance de douter, ou la croyance invincible que nous sommes affectés de telle ou telle manière. Il nous instruit de ce qui se passe en nous; il nous apprend, par exemple, que nous formons tel jugement, que telle proposition nous paroît évidente, etc.; mais il n'est point une preuve certaine que ce jugement soit vrai

Nous faisons voir comment les philosophes qui mettent le principe de certitude dans les sens et dans le sentiment, sont conduits au scepticisme, et ce que nous disons à ce sujet n'est que le résumé de ce qu'ils disent eux-mêmes. Assurément, il ne dépend pas de nous d'empêcher que le matérialisme et l'idéalisme soient des systèmes sceptiques ; et quand nous avons voulu montrer qu'en effet ils aboutissent au scepticisme absolu, et qu'ils sont par conséquent aussi absurdes que dangereux, il a bien fallu en donner la preuve, et citer les aveux des philosophes qui ont soutenu les systèmes que nous combattions.

Quant à ceux qui placent dans le raisonnement le principe de certitude, on vient de voir que nous n'avons rien avancé dont ils ne conviennent, et que malgré *la licence qu'ils se donnent d'affirmer*, pour nous servir d'une expression de Bacon, leur système n'est pas moins sceptique que les deux autres. Il est ex-

---

et que cette proposition soit réellement évidente : autrement il seroit aussi impossible que l'homme se trompât jamais, qu'il est impossible qu'il ne sente pas ce qu'il sent.

traordinaire qu'on nous ait nous-mêmes accusés de scepticisme, uniquement parce que nous montrons le danger de leur doctrine, et que nous la rejetons.

Ainsi quelques personnes ont été choquées d'un passage de notre second volume, où nous disons : « Quand donc Descartes, essayant de » sortir de son doute méthodique, établit cette » proposition : *Je pense, donc je suis*, il fran- » chit un abîme immense, et pose au milieu » des airs la première pierre de l'édifice qu'il » entreprend d'élever.[1] » Ces personnes, assurément, ne se doutoient guère que Descartes lui-même avoue, en termes formels, tout ce que nous disons dans ce passage; car, sans parler ici de plusieurs autres défauts que nous avons fait remarquer dans sa célèbre proposition, il reconnoît que sa certitude dépend de la certitude de l'existence de Dieu, et de l'impossibilité qu'il nous trompe. Quiconque dit, *je suis*, avant d'être certain que Dieu est, et qu'il ne peut nous tromper, affirme donc sans aucune raison d'affirmer, ou *pose au milieu des airs la première pierre de*

---

[1] *Essai*, tom. II, p. 17.

l'edifice qu'il entreprend d'élever; et si l'on suppose sans preuve l'existence de Dieu, on *franchit un abîme immense*, c'est-à-dire tout l'espace qui sépare le doute absolu de la certitude, et l'être contingent de l'être nécessaire.

Un examen attentif des divers systèmes de philosophie, nous ayant convaincu que l'homme *seul,* * l'homme qui cherche en soi la

---

* Quelques personnes paroissent n'avoir pas remarqué que nous considérons l'homme dans cet état d'isolement, quoique nous n'ayons négligé aucune occasion d'en avertir. Presque à chaque page de l'*Essai* nous opposons la raison *particulière*, la raison *isolée*, la raison de l'homme *seul* à la raison générale ou à la raison humaine proprement dite. Voyez tom. II, préf., p. LXXXIII, et p. 2, 4, 29, 41, 74, 75, 76, 77, etc., etc. Au reste, par ces mots, *raison particulière*, *raison individuelle*, *raison de l'homme seul,* nous n'entendons pas la raison d'un homme qui réellement et de fait seroit né et auroit vécu hors de la société de ses semblables; car cet homme, dépourvu de langage et d'idées, seroit dépourvu de raison. L'homme que nous supposons est l'homme de Descartes, qui, au sein de la société, ayant l'usage de la parole, des idées acquises, l'habitude de la réflexion, se sépare volontairement des autres intelligences, et cherche en soi-même le fondement, la dernière raison ou la certitude (car tous ces mots sont synonymes) des vérités que son esprit a perçues. Voilà notre hypothèse, qui est celle de tous les

vérité par sa raison *individuelle*, dernier juge de toutes ses croyances, ne peut arriver à rien de certain, il s'ensuit que cet homme devroit, s'il étoit conséquent, douter de tout.

Mais *la nature ne le permet pas; elle nous force de croire*,[1] lors même que notre raison aperçoit encore des motifs de doute, ou la possibilité que ce qui lui paroît vrai soit faux. « L'homme est dans l'impuissance naturelle » de démontrer pleinement aucune vérité, et » dans une égale impuissance de refuser d'ad- » mettre certaines vérités.... Il se forme, mal- » gré nous, dans notre entendement, une » série de vérités inébranlables au doute, » soit que nous les ayons acquises par les » sens, ou par quelque autre voie. De cet ordre

---

métaphysiciens, de tous les philosophes sans exception : et cet isolement systématique est l'état réel où se placent, lorsqu'il s'agit de la religion, tous les incrédules, quels qu'ils soient, comme nous l'avons montré dans notre premier volume, en faisant voir en même temps que dès lors le protestant, le déiste et l'athée, impuissans à établir une doctrine quelconque, étoient inévitablement conduits, de proche en proche, au scepticisme absolu.

[1] *Essai*, tom. II, p. 17.

» sont toutes les vérités nécessaires à notre » conservation, toutes les vérités sur lesquelles » se fondent le commerce ordinaire de la vie » et la pratique des arts et des métiers indis- » pensables. Nous croyons invinciblement qu'il » existe des corps doués de certaines pro- » priétés, que le soleil se levera demain, qu'en » confiant des semences à la terre, elle nous » rendra des moissons. Qui jamais douta de » ces choses, et de mille autres semblables?[1] »

Cette foi invincible est un fait incontestable, universel, et que l'on constateroit encore en le niant, puisque pour le nier, il faudroit parler, et par conséquent croire à la parole, croire à sa liaison avec notre pensée et la pensée d'autrui, croire à sa propre existence et à l'existence des autres hommes, etc., etc.

Or, c'est de ce fait que nous partons, sans essayer de l'expliquer, sans prétendre démontrer que ce que nous croyons invinciblement, nous et tous les autres hommes, soit nécessairement vrai.[2] Seulement nous savons que cette foi est conforme à notre nature, ou

---

[1] *Essai*, p. 18, 19.

[2] *Ibid.*, tom. II, p. 29.

plutôt est notre nature même, puisqu'il nous est impossible de la surmonter, et qu'en la détruisant, nous détruirions notre intelligence, et notre corps même.

Puisque la philosophie tend à bannir de notre entendement toutes les vérités, que la foi seule les conserve, et que la foi se conserve elle-même, malgré tous les efforts que l'homme peut faire pour l'anéantir, elle est donc la base de nos connoissances et le principe de notre raison; et pour résoudre entièrement le grand problème que les philosophes se sont proposé, il ne reste plus qu'à trouver la règle de nos jugemens.

Ici encore, au lieu de se renfermer en soi-même et de se perdre dans des recherches sans fin, il suffit d'ouvrir les yeux pour reconnoître que, dans l'appréciation du vrai et du faux, tous les hommes se déterminent naturellement par le consentement commun. Veulent-ils s'assurer que telle sensation, tel sentiment, tel raisonnement est conforme à la vérité, ils regardent si les autres hommes sentent comme eux et raisonnent comme eux. *Leur jugement qui*, selon la remarque de Nicole, *est toujours foible et timide quand il*

est tout seul, se rassure quand il se voit appuyé de celui d'autrui. Plus l'accord est général, plus la confiance ou la certitude est grande; et la certitude est aussi complète qu'elle puisse l'être, quand l'accord est universel. En effet, si la raison de tous les hommes ou la raison humaine pouvoit se tromper, quand elle atteste qu'une chose est vraie, il n'y auroit plus de certitude possible, puisque évidemment les hommes ne peuvent parvenir à la certitude qu'à l'aide de la raison humaine. Le consentement commun ou l'autorité, voilà donc la règle naturelle de nos jugemens; et la folie consiste à rejeter cette règle, en écoutant sa propre raison de préférence à la raison de tous. Ainsi le principe le plus général de la philosophie et de l'incrédulité, est la définition rigoureuse de la folie; et voilà pourquoi *le sens commun*, qui jamais ne se laisse abuser par des sophismes, déclare fou quiconque oppose sa raison particulière à la raison générale.

Nous avons jusqu'ici reconnu trois choses: 1° l'impossibilité de trouver en nous la certitude rationnelle, ou, en d'autres termes, *de trouver dans notre raison, le fondement de*

*notre raison;** 2° la nécessité invincible de croire ; 3° la règle générale qui détermine nos croyances, c'est-à-dire l'autorité ou le consentement commun.

Cela posé, nous prouvons l'existence de Dieu, par le consentement unanime des peuples. Nous montrons que rejeter cette vérité, c'est nier la raison universelle, et par conséquent renoncer au droit d'user de sa propre raison ; que rentrant dès lors dans l'état d'isolement, où nous l'avons d'abord considérée, elle cherche en vain une base sur laquelle elle puisse s'appuyer ; elle n'a plus aucune règle de jugement ; et qu'ainsi, pour être conséquente, elle doit douter de tout sans exception. La différence qui existe à cet égard, entre l'athée et le théiste, ne vient pas de ce que l'un *prouve* la raison, et que l'autre en rejette les preuves ; elle consiste en ce que le théiste dit : *Je crois à la raison humaine*, et que l'athée dit : *Je n'y crois point.*

Ainsi la raison qui ne croit pas en Dieu, ne sauroit *raisonnablement* rien croire. Mais

* Remarquez que je dis *dans notre raison*, et non *par notre raison.*

l'existence de Dieu étant admise, l'homme éclairé d'une nouvelle lumière, aperçoit clairement la raison des faits, qu'il étoit obligé de reconnoître sans pouvoir les expliquer.

Il voit premièrement que la certitude rationnelle de son être, qu'il cherchoit et qui lui échappoit toujours, ne peut en effet être en lui, puisque cette certitude n'est que la raison même de son existence, et qu'aucun être contingent ne sauroit la trouver en soi. La dernière raison de tout ce qui est, ou la certitude absolue, réside uniquement dans l'Etre nécessaire; et voilà pourquoi le doute rationnel remplit tout l'espace qui existe entre Dieu et les intelligences créées. Il faut qu'elles remontent jusqu'à leur cause, pour s'assurer d'elles-mêmes.

On voit, en second lieu, comment et pourquoi, non-seulement l'homme, mais toutes les intelligences finies, commencent nécessairement par la *foi*, qui est le fondement de leur raison. Qu'est-ce en effet qu'être intelligent, sinon connoître ou posséder la vérité? Il faut donc que la vérité soit donnée à l'intelligence, au moment où elle naît, et Dieu

ne la crée et ne peut la créer qu'en se manifestant à elle. Les vérités premières qu'elle a reçues constituant sa vie, il lui est aussi impossible de ne les pas admettre ou de ne pas les croire, que de ne pas être créée, et si elle pouvoit vaincre cette foi vitale, elle pourroit s'anéantir.

Troisièmement, Dieu étant la vérité essentielle, ou l'Etre nécessaire, infini, il n'a pu manifester que la vérité à sa créature ; et de plus l'erreur, qui n'est qu'une privation, un néant,* ne sauroit en aucun cas devenir un principe de vie. Donc, les vérités premières, originairement manifestées ou attestées par le créateur, ont une certitude infinie, puisqu'elles sont nécessairement une portion de la vérité ou de l'être infini.

Quatrièmement, comme il n'y a point de vie intellectuelle possible sans la connoissance de ces vérités, on doit les retrouver dans toutes les intelligences, et on les reconnoît à ce caractère d'universalité. Ainsi nous sa-

* Le vrai, dit Bossuet, c'est ce qui est : le faux, c'est ce qui n'est pas. *Traité de la connoissance de Dieu et de lui-même*, p. 76.

vons certainement par le témoignage des hommes, qu'elles sont universelles, et par le témoignage de Dieu, qu'elles sont vraies.

La raison générale des hommes ou la raison humaine, est donc la règle de la raison particulière de chaque homme, comme la raison de Dieu, primitivement manifestée, est le principe et la base de la raison humaine ; et l'on ne détruit pas plus la raison individuelle en lui donnant une règle hors d'elle-même, qu'on ne détruit la raison générale, en la rappelant à son origine, qui est en Dieu.*

* Qu'on nous permette de faire ici une observation qui ne nous paroît pas sans importance. Les systèmes de philosophie, selon lesquels chaque homme doit, en se plaçant d'abord dans un état de doute complet, chercher en lui-même une première vérité certaine d'où il déduise toutes les autres, ces systèmes sont tellement opposés à la nature, qu'on ne sauroit essayer de les réduire en pratique sans tomber aussitôt dans des contradictions sans nombre, comme Descartes, qui, après avoir dit, *je doute de tout*, parle, raisonne, argumente ; ce qui suppose nécessairement qu'il croit au langage, aux idées qu'il exprime, et enfin à la raison même. De sorte que, selon lui, pour arriver à la vérité et à la certitude, il faudroit que l'homme fût dans un état où il est impossible qu'aucun homme parvienne jamais à se placer. La doctrine du *sens commun*, au contraire, considère l'homme tel qu'il est, dans son état naturel, c'est-à-dire, *croyant* mille et mille choses ; et partant de cette foi invincible, elle lui dit : « Seul, tu peux te tromper ; mais compare tes » croyances à celles des autres hommes, et regarde comme vrai ce » qu'ils croient tous ; car si la raison universelle, *la raison humaine* » pouvoit errer, il n'existeroit pour l'homme ni vérité, ni certi- » tude. » Là, nul embarras, nulle contradiction ; et cette règle est tellement vraie, tellement conforme à notre nature, qu'il est impossible de ne la pas suivre en tout ce qui tient à la vie physique et aux relations sociales ; et la société périroit, si l'on y substituoit la règle philosophique.

CHAPITRE XI.

Éclaircissement de quelques difficultés.

Quelques personnes se sont imaginé que nous prétendions que les sens, le sentiment et le raisonnement nous trompent *toujours*. Ces personnes nous ont fait beaucoup trop d'honneur, en prenant la peine de nous répondre; car, qu'y auroit-il à dire à celui qui, rejetant toute vérité, soutiendroit qu'il est impossible de rien connoître, ou nieroit l'intelligence humaine?

Depuis qu'il y a des hommes, aucun d'eux n'est jamais tombé, que nous sachions, dans un pareil excès d'extravagance. Les sceptiques mêmes ne nient pas, ils doutent. Et, dès les premières pages de notre livre, distinguant la faculté de connoître de la faculté de raisonner, nous disons: « La raison, dans » le premier sens, est le fond même de notre » nature intelligente. Être intelligent ou rai-

» sonnable, c'est être capable de percevoir » la vérité; et l'homme a plus ou moins de » raison, ou sa raison est plus ou moins » éclairée, plus ou moins étendue, selon » qu'elle renferme plus ou moins de vérité.[1] »

Nous remarquons ensuite que chacun de nous trouve en soi trois moyens de connoître, ou de parvenir à la vérité : les sens, le sentiment et le raisonnement.[2] Cependant ces trois moyens, ou pris à part, ou réunis, ne sont nullement infaillibles. Les sens, le sentiment et le raisonnement peuvent nous tromper, et nous trompent en effet souvent. C'est un fait dont personne ne doute; et il résulte de ce fait, que l'homme isolé ne sauroit être certain de rien.

Mais la nature fournit à l'homme en société une règle, un moyen de certitude, qu'il ne trouvoit pas en lui-même. Car il peut comparer le témoignage de ses sens, de son sentiment, de son raisonnement privé, avec le témoignage des sens, du sentiment, et du raisonnement des autres hommes; et, selon que ces

---

[1] *Essai*, tom. II, p. 3.

[2] *Ibid.*, p. 4.

témoignages diffèrent ou s'accordent, la vérité en est ou plus ou moins certaine, ou plus ou moins douteuse,* sans qu'il soit possible de fixer le nombre de témoignages conformes, nécessaire pour produire une certitude parfaite. Comme nous l'observons dans l'*Essai*, « cela dépend de mille circonstances, et, en » particulier, du poids de chaque témoignage » pris à part.[1] » Le *sens commun*, en chaque occasion, fait ce discernement, et proclame la certitude, lorsqu'elle existe, en déclarant fou quiconque nie ce qui est attesté par un témoignage suffisant, ou s'obstine à douter encore.

Ainsi, au jugement de tous les hommes, nier l'existence de Dieu, attestée par le témoignage unanime des peuples, est une vraie folie.

---

* Tous nos adversaires ont confondu la vérité des idées considérées en elles-mêmes, avec la certitude que l'homme peut avoir de cette vérité; comme si c'étoit la même chose de dire : *Tel principe, tel fait n'est pas vrai*, ou, *nous ne sommes pas certains qu'il soit vrai.* Pour exprimer qu'une chose étoit certaine, les Romains disoient *elle est attestée*, *asserta est.*

[1] *Essai*, tom. II, p. 39.

Nier l'existence de César, seroit une folie non moins grande, quoique le témoignage qui l'atteste ne soit pas, à beaucoup près, aussi universel.

Et sur un témoignage bien moins général encore, nous croyons et devons croire à l'existence de mille et mille individus, parce que partout les hommes croient les faits ainsi attestés, et que le sens commun déclare qu'il faut y croire sous peine de folie.

Ce que nous disons des vérités de fait, s'applique également aux vérités de raison; et s'il arrive qu'une vérité de l'un de ces deux ordres soit contestée, la règle de nos jugemens demeure la même, et la plus grande autorité détermine toujours, soit la vraisemblance, soit la certitude.

Qu'est-ce qu'une opinion? C'est un jugement particulier qui peut être vrai comme il peut être faux; une proposition qui reste incertaine jusqu'à ce que la raison générale prononce; mais après sa décision, plus d'incertitude; c'est une vérité, ou c'est une erreur; et les premiers principes, les axiomes, ne sont que des vérités reconnues universellement.

Réduisons la question à ses plus simples termes :

Cherchant en vous-même la vérité, voulez-vous n'admettre comme vrai que ce qui est démontré à votre raison ? Dans l'impossibilité absolue de rien démontrer pleinement, ou d'arriver à rien de certain, vous serez forcé de douter de tout.

Partant de quelque principe ou de quelque notion admise sans preuve, voulez-vous que votre raison demeure seule juge de ce que vous devez croire ? L'impossibilité non moins absolue de trouver en vous-même une règle infaillible de vos jugemens, vous forcera de nouveau, ou de douter de tout, ou d'attribuer à l'erreur les mêmes droits qu'à la vérité.

Donc, pour éviter le scepticisme, il faut :

1° Commencer par la foi, ou croire avant de comprendre, avant même d'examiner ; car tout examen suppose la connoissance certaine de quelque vérité antérieure à ce qu'on examine ; sans quoi, ne pouvant rien conclure, il seroit inutile d'examiner.

2° Trouver hors de nous une règle de nos jugemens. Or, la règle de notre raison ne pouvant être qu'une autre raison plus éten-

due, plus sûre, et l'homme, dans son état présent, n'ayant de rapport extérieur, immédiat, qu'avec des intelligences semblables à la sienne, ou avec les autres hommes, il s'ensuit, ou que la raison de chaque individu n'a aucune règle infaillible, ou que cette règle est la raison de tous, la raison générale, la raison humaine. Ce que la raison humaine atteste être vrai, est donc nécessairement vrai, et ce qu'elle atteste être faux, est nécessairement faux; autrement, il n'existeroit ni vérité, ni erreur pour l'homme.

Cette doctrine aussi ancienne, aussi universelle que le genre humain, est la loi même de notre nature; car tous les hommes croient, sans comprendre et sans examiner, une multitude innombrable de vérités nécessaires à leur conservation; et tous les hommes encore règlent naturellement leurs croyances sur le consentement commun, ou attachent la certitude à l'accord des jugemens et des témoignages. Détruisez cette foi, rejetez cette règle, plus de certitude, plus de langage, plus de société, plus de vie; et il n'est point de philosophe qui pût subsister trois jours, s'il suivoit rigoureusement ses principes philosophiques.

Voilà ce que nous avons soutenu dans l'*Essai*, voilà ce que quelques personnes appellent une doctrine *nouvelle*, et d'autres une doctrine *sceptique*, reproches difficiles à concilier ; car le scepticisme n'est pas, ce nous semble, tout-à-fait nouveau. Mais enfin, nous sommes *sceptiques*, parce que nous disons, qu'à moins d'être fou, nous devons croire, et nous croyons en effet invinciblement mille et mille vérités dont nous n'avons aucune preuve rationnelle ; et nous sommes *novateurs*, parce que nous constatons, comme un fait universel, cette foi invincible qui est notre nature même, et la règle de cette foi, qui est le penchant non moins naturel que les hommes ont toujours eu à admettre comme vrai, ce que la raison générale atteste être vrai. Avant nous on ne s'étoit jamais avisé de comparer ses sensations, ses sentimens, ses raisonnemens, aux sensations, aux sentimens, aux raisonnemens d'autrui ; avant nous on ne soupçonnoit pas que l'uniformité des jugemens confirmoit l'exactitude de chacun de ces jugemens pris à part ; avant nous jamais les hommes ne se consultoient les uns les autres ; avant nous

ils étoient tous sûrs de la vérité de ce qu'ils pensoient, lors même que ces pensées auroient été opposées entre elles; avant nous celui qui eût nié un fait attesté généralement, un principe universellement reçu, auroit été un homme très-sage; c'est nous qui avons *changé tout cela;* c'est nous qui, par une innovation détestable, avons inventé la folie. Cela est *clair, distinct, évident;* quiconque en doutera, sera sceptique, ou convaincu du crime énorme de ne se pas croire infaillible, et de respecter le sens commun.

Nous espérons qu'on nous dispensera de nous étendre davantage sur les accusations dont nous venons de parler. Après avoir exposé et éclairci notre doctrine, nous devons maintenant essayer d'en faire sentir l'importance.

CHAPITRE XII.

Importance de la doctrine exposée dans l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion.

Si les questions traitées dans l'*Essai* n'étoient que des questions de pure curiosité, si elles ne tenoient pas aux plus grands intérêts de l'homme, jamais nous n'aurions écrit cette *Défense;* car qui voudroit perdre un quart d'heure de repos pour une simple opinion philosophique? Nous ne sommes pas de ceux qui aiment les disputes, mais nous ne sommes pas non plus de ceux à qui la vérité est indifférente; et il s'agit ici, non pas seulement de quelque vérité particulière, mais du fondement de toute vérité.

Les systèmes que nous avons combattus tendent à détruire la raison humaine, en la confondant avec la raison de chaque individu. Quiconque refuse d'obéir à l'autorité géné-

rale ou au sens commun, et prend sa raison seule pour règle de ses croyances, doit, nous ne saurions trop le répéter, douter de tout; et dès lors aussi tout meurt. Pour vivre il faut croire avant de comprendre, avant même d'examiner et croire sur le témoignage; autrement nul ordre, nulle raison, nulle existence ne seroit possible. Sans cette foi naturelle et sans la règle de cette foi, le monde moral périroit, comme l'observe saint Augustin, dont voici les paroles : « On peut ap-
» porter plusieurs raisons qui feront voir
» qu'il ne reste plus rien d'assuré parmi la
» société des hommes, si nous sommes réso-
» lus de ne rien croire que ce que nous pour-
» rons connoître certainement.[1] Et ceux, ajoute-

[1] *Multa possunt afferri quibus ostendatur nihil omnino humanæ societatis incolume remanere, si nihil credere statuerimus, quod non possumus tenere perceptum.* De utilitate credendi, c. XII, n. 26. *Tenere perceptum :* Pascal semble avoir voulu lutter contre cette belle expression, dans ce passage souvent cité : « Dira-
» t-il qu'il possède certainement la vérité, lui qui, si peu
» qu'on le pousse, n'en peut montrer aucun titre, et est
» forcé de *lâcher prise?* »

» t-il, qui aiment et qui cherchent la vérité,
» croient à l'autorité.[1] »

Mais pour mieux faire comprendre encore l'importance de la méthode que nous exposons dans notre ouvrage, et les inconvéniens de la méthode opposée, appliquons-les l'une et l'autre aux controverses contre les athées et contre les déistes.

Nous avons déclaré déjà, et, puisqu'on a rendu cette protestation nécessaire, nous déclarons de nouveau, que personne au monde n'est plus convaincu que nous de la solidité des preuves qu'emploient les apologistes de la religion chrétienne, pour établir l'existence de Dieu et la vérité de la révélation. Nous sommes donc bien loin de prétendre infirmer ces preuves en elles-mêmes. Nous disons seulement qu'elles sont incomplètes, faute d'un premier principe sur lequel elles s'appuient, et qu'on en énerve toute la force en les soumettant au jugement particulier de chaque homme, investi dès lors du droit de les admettre ou

[1] *Invenimus primum beatorum genus ipsi veritati credere; secundum autem studiosorum amatorumque veritatis, auctoritati.* Eod. Lib.

de les rejeter, selon la nature de l'impression qu'elles font sur son esprit.

En effet, en s'adressant soit à l'athée, soit au déiste, on suppose constamment, selon la méthode philosophique, que chacun ayant en soi le principe de certitude et la règle de ses croyances, doit admettre comme vrai ce qui est clair, évident, démontré à sa raison, et rien autre chose; supposition très-fausse et destructive de toute vérité et de toute foi.

Nous parlons ici d'après l'expérience; car on a vu que le philosophe qui ne reconnoît d'autre juge de vérité que sa seule raison, est conduit pas à pas dans le scepticisme universel. Mais il faut montrer de plus que, tandis qu'on raisonne avec lui sur ce principe, il est impossible de le forcer d'admettre une vérité quelconque.

Prenons pour exemple l'athée. Que lui répondrez-vous, quand il vous dira : « Pour » me prouver qu'il existe un Dieu, vous avez » posé comme certains des principes dont je » n'avoue nullement la certitude. Descartes » lui-même convient qu'ils sont douteux, si » Dieu n'est pas. Or, comment tirerez-vous

» de principes douteux, une conclusion cer-
» taine? Si, abandonnant en cela Descartes,
» vous me dites que votre raison n'a ni ne
» peut avoir le moindre doute de la vérité
» de ces principes, je vous répondrai que j'i-
» gnore ce qui se passe dans votre raison,
» mais qu'en tout cas elle n'est point ma rè-
» gle, et que, de votre aveu, je ne puis ni ne
» dois juger qu'avec la mienne. Or, après un
» mûr examen, ma raison, d'accord avec
» celle de Hume, me dit : *Qu'arguer du cours*
» *de la nature pour en inférer l'existence d'une*
» *cause intelligente qui a établi et qui main-*
» *tient l'ordre dans l'univers, c'est embrasser*
» *un principe incertain tout ensemble et inutile;*
» *car ce sujet est entièrement hors de la sphère*
» *de l'expérience humaine.*[1] Ma raison ne m'in-
» cline pas moins à rejeter votre grand axiome :
» *Il n'y a point d'effet sans cause*, et les con-
» séquences que votre raison particulière en
» déduit. A mon jugement, *on ne sauroit ti-*
» *rer un argument même probable, de la*
» *relation de la cause à l'effet, ou de l'effet*

[1] Hume's philosophical essays, p. 224.

» *à la cause;*[1] *la liaison de l'effet avec sa cause*
» *est entièrement arbitraire, non-seulement*
» *dans sa première notion* à priori, *mais en-*
» *core après que cette notion nous a été sug-*
» *gérée par l'expérience.*[2] Cet axiome et les au-
» tres dont vous vous servez, sont, dites-vous,
» évidens; dites qu'ils vous paroissent tels :
» mais, encore une fois, ce n'est pas votre
» évidence personnelle, ce n'est pas votre
» raison qui est ma règle. Ils paroissent, ajou-
» tez-vous, également évidens à tous les hom-
» mes. Quand il seroit ainsi, que m'importe ?
» Ne convenez-vous pas que c'est ma con-
» viction, mon évidence, et non l'évidence
» des autres hommes et leur conviction qui
» doivent déterminer mes croyances ? De plus,
» quand j'admettrois les principes que vous
» posez, nous ne serions guère avancés pour
» cela : car il s'en faut bien que je tombe
» d'accord de la justesse des conséquences
» que vous en déduisez. Mon esprit n'est nul-
» lement frappé de vos démonstrations ; il
» n'y voit que des paralogismes. Or le juge-

---

1 Hume's philosophical essays, p. 62, 63.

2 *Ibid.*, p. 53, 54.

» ment de ma raison étant, selon vous-même,
» la règle de ce que je dois croire, il seroit
» déraisonnable que je crusse en Dieu, mal-
» gré la répugnance de ma raison. Pour vous
» à qui les preuves de l'existence de Dieu
» semblent claires et évidentes, croyez-y,
» vous le devez, en vertu du même principe
» qui m'oblige à en douter. Mais de même
» que je serois aussi injuste qu'inconséquent,
» si j'exigeois que vous prissiez ma raison
» personnelle pour règle de vos croyances,
» vous seriez également injuste et inconsé-
» quent, si vous m'obligiez de prendre votre
» raison pour règle des miennes.»

Que répondrez-vous à ce discours? Direz-vous à l'athée qu'il est fou, que sa raison s'égare, et que c'est vous qui raisonnez bien: d'abord c'est la question même, et votre assertion ne la résout pas; ensuite ni l'athée ni vous ne se croit infaillible, et c'est la raison *faillible* de chacun qui doit être sa règle, selon vous comme selon l'athée. L'accuserez-vous de mauvaise foi? Une injure n'est pas une réponse, et cette injure seroit une sottise; car ce seroit supposer que deux esprits sont nécessairement toujours frappés de

la même manière par la même preuve; et dans ce cas même, s'ils énoncent une conviction différente, de quel côté est la mauvaise foi? Avez-vous un moyen de prouver que ce n'est pas vous qui mentez, mais votre adversaire? Si vous opposez à l'athée le consentement commun, le témoignage unanime des hommes, de deux choses l'une, ou, même après ce témoignage, l'athée reste encore seul juge pour lui-même de la vérité de ce que les hommes attestent unanimement, et alors on n'a rien gagné; ou, soumettant son sens privé au sens commun, il doit croire sur le témoignage universel, et alors ce n'est plus, comme l'enseigne votre philosophie, sa propre raison, mais la raison générale qui est la règle de ses croyances.

Il en est ainsi du déiste. Nulle réponse raisonnable à lui faire quand il vous dit : « Vous » m'assurez que c'est ma raison qui doit me » conduire à reconnoître la vérité de la reli- » gion chrétienne. Or, j'ai examiné, avec » tout le soin dont je suis capable, les preu- » ves du christianisme; je désirerois vivement » qu'il fût vrai; la beauté de sa morale, la » pureté de son culte parlent à mon cœur.

» Cependant j'y rencontre partout des diffi-
» cultés insurmontables. Pour croire, et vous
» en convenez, il faudroit auparavant que
» mon esprit fût convaincu. Comment donc
» voulez-vous que ma raison admette comme
» évidemment vrai, ce qui lui paroît évidem-
» ment faux? * »

Conseiller d'entreprendre un nouvel examen, ce n'est pas répondre à cette question, c'est avouer qu'on n'a rien à y répondre. Et n'y a-t-il aucun danger dans le conseil d'examiner encore, donné à des esprits si débiles qu'ils ont succombé au premier essai de leurs forces? Quand on ne sait plus que répliquer à ces malheureux, on se tire d'affaire en soutenant qu'ils sont de mauvaise foi, ce qui peut être vrai de quelques-uns, mais non pas de tous, car il y en a très-certainement qui se trompent avec sincérité; et c'est bien peu connoître la foiblesse de notre raison, que d'imaginer que c'est toujours la volonté qui l'égare, tandis que, même dans les choses qui ne regardent

---

* Ce discours n'est point une fiction; c'est, en propres mots, ce que nous ont écrit plusieurs déistes.

que la vie présente, les hommes s'abusent à toute heure sur leurs plus clairs intérêts.

Il résulte de là, qu'on a des preuves excellentes contre les athées et contre les déistes, et que néanmoins ces preuves, il nous en coûte de le dire, deviennent souvent inutiles, par un vice inhérent à la méthode qu'on a trop légèrement empruntée de la philosophie. On commence par concéder aux incrédules le principe fondamental de toute erreur et de toute incrédulité, c'est-à-dire que la raison individuelle de chaque homme, son jugement privé, est la règle de ce qu'il doit croire. Dès lors on n'a plus aucun moyen de redresser la raison qui s'égare, on ne peut plus exiger d'elle qu'elle se soumette à une autre raison, ni même à la raison de tous. On se place, en un mot, dans la position où sont les hérétiques à l'égard les uns des autres.

Ainsi le luthérien prouve très-solidement au calviniste que le dogme de la présence réelle se trouve dans l'Écriture avec une extrême clarté; mais la raison du calviniste ne l'y voyant pas, et chacun, de l'aveu du luthérien, étant juge pour soi de ce que l'Écri-

ture enseigne, le luthérien ne peut exiger du calviniste qu'il entende l'Ecriture comme il l'entend lui-même.

Le luthérien et le calviniste croient avec raison que les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la divinité de Jésus-Christ, sont clairement enseignés dans l'Ecriture, et les preuves qu'ils en donnent sont excellentes en elles-mêmes ; mais elles ne frappent pas le socinien, et comme il a le même droit qu'eux d'interpréter l'Ecriture par sa raison individuelle, le luthérien et le calviniste abandonneroient leur principe fondamental, s'ils prétendoient le contraindre à renoncer à sa propre interprétation pour adopter la leur. Et c'est de la sorte que s'est établi, parmi les protestans, cette tolérance universelle qu'on leur a tant reprochée, et qui n'est en effet que l'indifférence absolue des religions. Chaque secte prouve très-bien les vérités qu'elle a conservées, et que les autres rejettent ; mais aucune secte ne peut faire aux autres une obligation de se rendre à ces preuves, quoique très-bonnes, parce qu'elle pose d'abord cette maxime, que chacun doit n'admettre comme vrai que ce qui paroît tel à sa raison.

Au fond, dès que l'on conteste, il faut un juge, ou rien n'empêche que la contestation ne soit éternelle. Qui sera juge entre l'athée et celui qui croit en Dieu, entre le chrétien et le déiste ? La raison, dites-vous ; mais la raison de qui ? Sera-ce la vôtre, ou celle de l'athée ? Devrez-vous soumettre votre jugement au sien, ou devra-t-il soumettre son jugement au vôtre ? Chacun de vous n'a-t-il pas en soi, selon votre philosophie, la règle de ses croyances ? Chacun de vous n'est-il pas indépendant ? Donc point de juge entre vous, donc point de décision possible. Vous direz qu'il se trompe, il en dira autant de vous ; et tant que vous n'aurez que votre raison à opposer à sa raison, votre conviction à sa conviction, jamais rien ne finira, jamais vous ne pourrez exiger qu'il admette comme vrai, ce qui ne lui paroît ni clair, ni évident, ni démontré.

Voyons maintenant comment on établit, par la méthode catholique de l'autorité, toutes les vérités nécessaires, sans paralogisme, sans cercle vicieux, et avec autant de simplicité que de force.

Pour commencer par l'athée, voici ce qu'on

lui dira : « Je ne prétends point vous démon-
» trer la raison par la raison, chose évidem-
» ment impossible, puisque la raison qui dé-
» montreroit étant la même raison qu'il s'a-
» giroit de démontrer, on la supposeroit à la
» fois certaine et incertaine. Je ne prétends
» point vous prouver qu'il y ait un rapport
» nécessaire entre ce que nous percevons
» comme vrai, et une vérité essentielle, éter-
» nelle, immuable, qui soit hors de nous.
» Je ne vous demande pas même de conve-
» nir avec moi d'un premier principe, qui
» serve de base à nos raisonnemens ; car nous
» pourrions fort bien ne pas nous accorder
» sur ses conséquences. Je vous ferai seule-
» ment une question : Croyez-vous ou non à la
» raison humaine, *quelle qu'elle soit ?*

» Si vous me répondez que vous ne croyez
» pas à la raison humaine, alors ne me pres-
» sez donc plus de raisonner, de vous don-
» ner des preuves, de résoudre vos objec-
» tions ; cessez de raisonner vous-même, ces-
» sez de penser, cessez de parler, car vous
» ne pouvez parler sans énoncer un jugement,
» sans faire dès lors un acte de raison, et
» sans par conséquent témoigner votre foi en

» cette même raison à laquelle vous ne croyez
» pas, dites-vous. Prononcer un mot, faire
» un signe, agir, vouloir, c'est manifestement
» vous contredire vous-même.

» Si vous me dites que vous croyez à la
» raison humaine, c'est dire, en d'autres
» termes, que vous admettez comme vrai ce
» que la raison humaine atteste être vrai. Or
» rien ne fut jamais plus constamment, plus
» unanimement attesté comme vrai par la
» raison humaine ou la raison du genre hu-
» main, que l'existence de Dieu : donc vous
» croirez que Dieu existe, ou vous nierez la
» raison humaine. »

Cherchons maintenant ce que l'athée pourroit essayer de répondre à ce raisonnement.

Dira-t-il : Je crois à ma raison individuelle, mais je ne crois point à la raison que vous appelez humaine, ou à la raison de tous les hommes. Ce seroit supposer que tous les hommes peuvent être perpétuellement et invinciblement abusés par l'erreur. Or, sa raison n'étant pas d'une autre nature que la leur, il n'a plus lui-même nulle assurance de n'être pas perpétuellement abusé comme eux par une erreur invincible ; dès lors, s'il est consé-

quent, il ne peut croire à rien, et, sans pouvoir s'en défendre, il tombe dans le scepticisme le plus absolu.

Dira-t-il qu'il ignore si le genre humain a, en effet, toujours attesté l'existence de Dieu. D'abord, c'est un fait dont personne ne doute, et que les athées mêmes avouent. Il peut donc, s'il veut, s'en assurer comme eux, et par les mêmes moyens qu'eux. S'il nie qu'il lui soit possible de connoître un fait de cette nature, c'est nier qu'il lui soit possible de comparer le témoignage de sa raison particulière avec le témoignage de la raison humaine. Dès lors, n'ayant que sa seule raison pour base et pour règle de ses croyances, raison incertaine dans son principe, et faillible dans ses jugemens, il est encore obligé de douter de tout; c'est-à-dire, qu'il lui faudroit, pour être conséquent, anéantir son intelligence.

En second lieu, quiconque diroit : Je ne sais pas si le genre humain croit en Dieu, seroit universellement déclaré menteur ou fou. Personne ne croiroit qu'il ne croit point; donc il diroit une chose *incroyable*, un mensonge ou une folie. Or, forcer un homme de dire des choses telles que tous les autres hommes

le déclarent fou ou menteur, c'est tout ce qu'on peut obtenir, tout ce qu'on peut demander : la puissance du raisonnement ne s'étend pas plus loin.

Il est bon d'observer que la preuve que nous venons d'employer contre l'athée, est de même nature que les preuves ordinaires qu'on lui oppose, mais seulement beaucoup plus forte, 1° parce qu'elle renferme implicitement toutes les autres; 2° parce qu'elle repose sur une base inébranlable, et que la philosophie n'a pas su donner aux siennes.

Cette preuve est de même nature que les preuves ordinaires; car en quoi consiste proprement une preuve? On part d'une vérité, d'un principe supposé incontestable, et montrant sa liaison avec la conséquence qu'on veut prouver, on oblige l'adversaire à avouer cette conséquence, ou à nier le principe d'où on l'a déduite. Or ce principe, cette vérité, qu'est-ce? une partie de la raison humaine. Nous en usons de même avec l'athée; et la seule différence qui existe, à cet égard, entre notre preuve et les preuves particulières par lesquelles on le combat ordinairement, est que nous le forçons de nier, non-

seulement une partie de la raison humaine, mais la raison humaine tout entière.

De plus, toutes ces preuves particulières sont implicitement contenues dans la nôtre : car la croyance du genre humain que nous opposons à l'athée, renferme implicitement tous les motifs qui ont déterminé cette croyance, ou toutes les preuves qui ont agi sur la raison humaine, pour la porter à reconnoître l'existence de Dieu comme une vérité certaine.

Enfin notre preuve repose sur une base inébranlable, que la philosophie n'a pas su donner aux siennes. Que supposons-nous en effet? Qu'il faut admettre comme vrai ce que la raison humaine atteste être vrai, ou renoncer à toute vérité, à toute certitude. Voilà le principe d'où nous partons; et celui qui le nieroit seroit forcé de soutenir, ou que la raison n'est pas nécessaire pour arriver à la certitude et percevoir la vérité, ou que sa raison individuelle est d'une autre nature que la raison de tous les autres hommes. La philosophie, au contraire, part de ce principe : que chaque homme doit admettre comme vrai, tout ce qui paroît vrai à sa raison particulière; principe aussi faux que dangereux,

et qui vicie intérieurement, comme nous l'avons fait voir, les preuves même les plus solides qu'elle apporte en faveur de l'existence de Dieu et de la révélation.

Aussi la première chose qu'on doit montrer au déiste comme à l'athée, c'est que sa raison individuelle n'est pas la règle de ses croyances, et que cette règle est l'autorité; qu'il doit dès lors admettre comme vrai ce que la plus grande autorité ou la raison la plus générale atteste être vrai. Cela fait, nul moyen d'éluder les preuves de la vérité de la religion chrétienne. Car on établit d'abord, par le témoignage unanime des peuples, qu'il existe une vraie religion, qu'il n'en existe qu'une seule, et qu'elle est absolument nécessaire au salut.[1] Lorsqu'ensuite, entre les diverses religions positives, il s'agit de discerner la vraie, il n'est pas moins facile de prouver que la plus grande autorité appartient incontestablement à la religion chrétienne, et nous montrerons même, dans notre troisième volume, qu'elle est la seule qui ait une véritable autorité. Nul catholique n'en peut douter, puisqu'il sait

---

[1] *Voyez* le tom. IIe de l'*Essai*, chap. XVI.

déjà qu'elle seule réunit les trois caractères qui constituent le plus haut degré d'autorité imaginable, l'antiquité, la perpétuité, l'universalité.

Tout incrédule, depuis l'hérétique jusqu'à l'athée, est un homme qui se fonde sur sa raison particulière, pour nier ce qu'enseigne soit l'autorité du genre humain, soit l'autorité de l'Eglise. Il faut donc, ou lui prouver qu'il doit se soumettre à ces deux grandes autorités, que son esprit comprenne ou non les vérités qu'elles proclament; ou convenir que sa raison demeure seule juge de ces vérités : et alors, quelle que soit la force intrinsèque de vos preuves, vous ne pouvez exiger qu'il y cède, et vous n'avez rien à lui répondre tant qu'il vous dit que sa raison n'est pas convaincue.

On doit voir maintenant combien il importoit d'établir les droits de la raison générale ou de l'autorité. C'est elle qui est ce *criterium* si vainement cherché par les philosophes, comme elle est encore l'unique voie par où les hommes puissent parvenir à la connoissance certaine de la vraie religion: en sorte que la foi et la raison n'ont qu'une seule et même base, une seule et même règle,

règle inhérente à notre nature, règle universelle, et qui aussi, comme il devoit être, est la règle de l'Eglise universelle ou *catholique;* règle enfin qu'on ne peut violer sans tomber aussitôt dans le scepticisme, ou dans l'erreur.

Et puisque la religion chrétienne contient toutes les vérités que l'homme est obligé de croire, le moyen que Dieu a choisi pour établir, propager et conserver cette religion, ne doit-il pas être le moyen naturel ou certain que l'homme a de connoître et de discerner la vérité? Et quelle autre certitude a-t-il des lois de la morale? Est-ce par la raison qu'il les connoît, ou par l'autorité? Demandez-le à Pascal, il vous répondra que *rien, suivant la seule raison, n'est juste de soi.*[1] Aussi voit-on que tous ceux qui se font une religion par leur raison seule, se font aussi une justice ou une morale analogue : et il n'en sauroit être autrement, car ce qu'on doit faire dépend nécessairement de ce qu'on doit croire, et quiconque est maître de sa foi, l'est de ses œuvres.

Ainsi le principe de certitude ou de vérité

---

[1] *Pensées de Pascal*, art. VI, p. 203.

est en même temps le principe de vertu, comme le principe d'erreur est le principe de désordre ; et cette considération nous semble bien propre à faire sentir l'importance de la doctrine que nous avons soutenue. Quand l'homme commet le mal, quand il se livre, par exemple, à un mouvement de vengeance, à un désir sensuel, etc., que se passe-t-il en lui? Il s'imagine qu'il sera heureux en satisfaisant sa passion, ou, en d'autres termes, il croit que l'objet de sa passion est un bien réel. Il se trompe en cela, et aussi en juge-t-il par sa raison particulière ; car partout la raison générale met le meurtre, l'adultère, etc., au nombre des crimes, c'est-à-dire, au nombre des maux. Partout elle menace du remords la conscience criminelle, et ne la menace jamais en vain. Ainsi le crime est une erreur de même nature que l'hérésie ; et toute erreur de conduite comme de doctrine, a pour cause la préférence que l'homme accorde à son autorité personnelle sur l'autorité générale.

Nous pourrions faire observer encore, comment le principe que nous avons établi unit les hommes et maintient l'ordre dans

la société, et comment le principe opposé les divise et renverse tout ordre social. Mais nous abandonnons au lecteur ces réflexions qui nous arrêteroient trop long-temps. Il suffit d'avoir montré que la doctrine exposée dans l'*Essai*, fournit une base solide à nos croyances, une règle sûre à nos jugemens, et des argumens rigoureux contre tous les genres d'incrédules; de sorte que par elle, on est conduit à la vérité catholique, et qu'en la rejetant on ne peut éviter le scepticisme absolu.

La précipitation avec laquelle on s'est cru obligé de nous attaquer, n'ayant pas permis de prendre le temps nécessaire pour nous comprendre, il n'est pas surprenant qu'on n'ait rien dit qui s'applique à la question. Nous allons donc expliquer ce qu'il faudroit faire pour nous répondre, afin que la discussion, si elle continue, ait du moins un objet réel, et puisse éclairer les esprits restés en suspens.

CHAPITRE XIII.

Ce qu'il faudroit faire pour réfuter la doctrine exposée dans l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion.

Quand on veut réfuter un auteur, deux choses sont nécessaires : la première de savoir ce qu'il dit, et la seconde de savoir ce qu'on dit soi-même. Pour faciliter aux critiques l'observation de cette double règle, nous réduirons notre doctrine à quatre propositions très-précises.

I. La philosophie qui place dans l'homme individuel le principe de certitude, ne peut parvenir à trouver une première vérité certaine, d'où elle déduise toutes les autres, y compris l'existence de Dieu.

II. Cette philosophie ne donne point à l'homme individuel une règle infaillible de ses jugemens.

III. Pour éviter le scepticisme où conduit

la philosophie de l'homme isolé, au lieu de chercher en soi la certitude rationnelle d'une première vérité, il faut partir d'un fait, qui est cette foi insurmontable inhérente à notre nature, et admettre comme vrai ce que tous les hommes croient invinciblement.

IV. L'autorité ou la raison générale, le consentement commun, est la règle des jugemens de l'homme individuel.

Cette dernière proposition est une conséquence nécessaire de la précédente; car, convenir d'admettre comme vrai ce que tous les hommes croient être vrai, c'est dire que l'uniformité ou l'accord des perceptions est pour nous la marque de la vérité, et par conséquent la règle de nos jugemens.

Cela posé, il n'existe qu'un moyen de nous réfuter; c'est de faire ce que, de leur aveu, tous les philosophes n'ont pu faire jusqu'à ce jour, c'est-à-dire, démontrer pleinement une première vérité, sans supposer l'existence de Dieu, et donner à l'homme individuel une règle infaillible de ses jugemens, sans recourir à l'autorité des autres hommes.

Jusqu'à ce qu'on ait trouvé cette démonstration et cette règle, nos deux premières

propositions demeurent intactes; et si, ces propositions subsistant, on nie les deux dernières, on se déclare sceptique, puisqu'on n'a plus ni principe de certitude, ni règle de jugement.

Au reste, nier ce qu'un autre affirme, ce n'est pas le réfuter, et nous ne craignons point d'assurer que jamais on ne réfutera nos deux propositions fondamentales; et voici pourquoi. Dépendantes l'une de l'autre, elles se réduisent, comme on vient de le voir, à supposer que ce que la raison de tous les hommes ou la raison humaine croit être vrai, est vrai. Or, comment prouveroit-on que ce que la raison humaine croit vrai, n'est pas vrai? De quelle raison se serviroit-on pour combattre la raison humaine? Où prendroit-on hors d'elle l'idée même de la vérité? Pour soulever ce poids, il ne manqueroit que deux choses, un levier et un point d'appui.

On conviendra, nous l'espérons, que rien ne nous oblige à suivre nos adversaires dans le vaste champ où leur zèle les emporte. Ils prouvent admirablement que c'est un grand malheur et une grande folie d'être sceptique, et que lorsqu'on doute de tout, on ne croit à

rien ; ce qu'assurément nous ne contestons pas, non plus que mille autres vérités aussi certaines, et qu'ils ne prouvent pas moins bien. Quel dommage, qu'après avoir traité si doctement tant de belles questions, il ne leur ait pas plu de dire un mot de celle dont il s'agissoit !

Qu'on nous permette de remarquer ici une bizarrerie assez singulière. Si, avec tout le respect qui leur est dû, nous demandions à nos critiques : Avez-vous le sens commun ? ils prendroient probablement cette question pour une injure. Nous n'avons cependant écrit que pour prouver la nécessité d'avoir le sens commun, et ils ne nous attaquent que parce que, à leur avis, nous insistons beaucoup trop sur cette nécessité. Ils soutiennent qu'ils ont de bonnes raisons pour cela. Soit, mais dans ce cas même, il faudroit encore tâcher d'être conséquent. Or, il semble difficile de ne pas trouver qu'ils se contredisent un peu ; car, si vous leur demandez encore ce que c'est qu'un homme qui déraisonne, un fou, un matérialiste, un athée, ils vous répondront que ce sont des gens qui n'ont pas le sens commun. Qu'est-ce donc que ce

sens commun dont la privation est si terrible et si humiliante ? Que deux partisans de la certitude individuelle raisonnant ensemble, l'un des deux avance une absurdité, l'autre à l'instant l'arrêtera, et s'il n'est pas poli, que lui dira-t-il ? Vous n'avez pas le sens commun. Cependant cet homme a son sens à lui, sa raison particulière, et il en est ainsi de l'athée, du matérialiste, et du fou même. Chacun d'eux ne peut-il pas dire : *Je crois à ma raison ;* et n'est-ce pas précisément parce qu'il croit à sa raison, qu'il n'a pas le sens commun ? Encore une fois, qu'est-ce donc que ce sens commun qui n'est pas la raison particulière de chaque homme, qui souvent y est opposé, et auquel il faut que toute raison individuelle se conforme, sous peine d'erreur, ou de folie ? Ne seroit-ce point la raison générale, la raison humaine, cette raison dont nous avons essayé de soutenir les droits ? Le sens commun apparemment ne diffère point de la raison ; et puisqu'il n'est pas la raison de chaque homme, que souvent même il y est contraire, c'est donc la raison de tous les hommes, ou de la généralité des hommes, et voilà pourquoi on l'appelle *com-*

mun. C'est lui qu'on attaque, en combattant la raison générale ou l'autorité. Qu'on y prenne donc garde ; car, dans ce combat, la victoire seroit embarrassante.

CHAPITRE XIV.

Réponse aux objections qu'on a faites contre la doctrine exposée dans l'Essai sur l'indifférence en matière de Religion.

Nous sommes arrivés à la partie la plus difficile de notre *Défense*, car nous avons promis de répondre aux objections, et pour y répondre, il faut en trouver, ce qui n'est pas peu difficile. Cependant, après beaucoup de recherches et de conversations avec des personnes très-estimables que nous savions ne pas partager notre sentiment, nous sommes parvenus à découvrir un petit nombre de points, sur lesquels il paroît utile de donner des éclaircissemens. Nous exposerons les difficultés telles qu'on nous les a faites, et si nous en avions nous-même aperçu de plus fortes, nous les présenterions avec la même bonne foi; car c'est la vérité que

nous aimons, que nous voulons défendre, et la vérité ne dissimule jamais.

I. On a dit : « Si, comme vous le soutenez, » l'homme individuel n'a pas en lui-même » le principe de certitude, comment connoî» tra-t-il certainement l'autorité ? Comment » vous-même la prouverez-vous ? En d'autres » termes : l'homme ne peut connoître l'auto» rité que par les moyens de connoître qu'il » a en lui-même ; or, selon vous, ces moyens » sont incertains ; donc l'homme ne connoî» tra jamais certainement l'autorité ; donc » votre moyen de certitude n'est pas meilleur » que les autres, etc., etc. »

Cette objection seroit très-bonne, si nous avions prétendu établir l'autorité par le raisonnement ; mais nous avons, au contraire, déclaré que nous ne le ferions pas, que *cela nous seroit impossible*. Voici nos paroles : « Les objections contre la certitude que cha» que homme, considéré individuellement et » sans relation avec ses semblables, préten» droit trouver en soi, peuvent, je le sais, » se rétorquer contre la certitude qui résulte » du consentement commun. *Aussi ne cher» ché-je point à l'établir par la raison. Main-*

» *tenant cela seroit impossible;** on verra plus
» tard pourquoi. Je ne développe pas un sys-
» tème, je constate des faits.[1] »

Quand donc on nous demande comment nous prouvons l'autorité, notre réponse est bien simple : *Nous ne la prouvons pas.* Mais, si vous ne la prouvez pas, comment donc l'établissez-vous? Sur quel fondement y croyez-vous? Nous l'établissons *comme fait;* et nous croyons à ce fait, comme tous les hommes y croient, comme vous y croyez vous-même, parce qu'il nous est impossible de n'y pas croire. Nous croyons tous invinciblement que nous existons, que nous sentons, que nous pensons, qu'il existe d'autres hommes doués comme nous de la faculté de sentir et de penser, que nous communiquons avec eux par la parole, que nous les entendons, qu'ils nous entendent, et qu'ainsi nous comparons nos sensations à leurs sensations, nos sentimens à leurs sentimens, nos pensées à leurs pensées. Nul homme n'a le pouvoir de douter

---

* Parce qu'alors nous n'avions pas encore trouvé Dieu, et que sans Dieu il n'y a de certitude d'aucune espèce.

[1] *Essai*, tom. II, p. 29.

de ces choses, quoïqu'il soit impossible de les démontrer. Or, la pensée ou la raison particulière de chaque homme, manifestée par la parole, voilà le témoignage ; l'accord des témoignages ou des raisons individuelles, voilà la raison générale, le sens commun, l'autorité ; et chacun de nous croit invinciblement à l'existence de l'autorité comme à celle du témoignage.

Ainsi, encore une fois, l'autorité est pour nous un fait ; et « il est de fait encore, qu'un » penchant naturel nous porte à juger de ce » qui est vrai ou faux d'après le consente- » ment commun, ou sur la plus grande auto- » rité ; que, pleins de défiance pour les opi- » nions, les faits dépourvus de cet appui, » nous attachons la certitude à l'accord des » jugemens et des témoignages ; que si cet ac- » cord est général, et plus encore s'il est » universel, on cesse d'écouter les contradic- » teurs, et d'essayer de les convaincre ; on » les méprise comme des insensés, des es- » prits malades, des intelligences en délire, » comme des êtres monstrueux, qui n'appar- » tiennent plus à l'espèce humaine.[1] »

[1] *Essai*, tom. II, p. 30, 31.

Nier ce que tous les hommes affirment, affirmer ce qu'ils nient, n'est-ce pas précisément la folie ou l'opposition au sens commun? A-t-on raison *contre le sens commun?* A-t-on raison *sans le sens commun?* Se peut-il qu'on n'ait pas raison, quand on est d'accord *avec le sens commun?* Nul homme doué du sens commun n'hésitera sur les réponses qu'il doit faire à ces questions, et l'universalité des hommes fera la même réponse. Le sens commun est donc la règle de chaque raison individuelle; sans lui, on ne peut rien prouver, et l'on ne peut le prouver lui-même, parce qu'il n'y a point hors de lui de raison humaine. Il existe, c'est un fait dont aucun homme ne doute, et dont il ne sauroit douter sans être à l'instant déclaré fou par tous les autres hommes.

II. On insiste et l'on dit: « Ne connoissant » le témoignage et l'autorité que par les » moyens de connoître qui sont en nous, par » notre raison individuelle, en dernière analyse, c'est toujours notre raison individuelle » qui juge que l'autorité existe et qu'elle décide telle ou telle chose; et par conséquent » la certitude qui nous vient de l'autorité ne

» peut jamais être plus grande que celle qui
» appartient à notre propre raison par la-
» quelle seule nous connoissons l'autorité. »

Observons d'abord que nos adversaires sont obligés de résoudre cette objection aussi bien que nous. Car, assurément, nous ne connoissons l'existence et les décisions de l'Eglise, que par les moyens de connoître qui sont en nous, par notre raison individuelle ; et quel catholique cependant soutiendra que la certitude qui nous vient de l'autorité de l'Église, n'est pas supérieure à celle que nous pouvons acquérir par notre seule raison? N'est-ce pas là précisément l'erreur des hérétiques? Cette erreur, mère de toutes les autres, ne consiste-t-elle pas à nier qu'il puisse y avoir pour chaque homme une certitude plus grande que celle où il parvient par sa propre raison? Et n'est-ce pas également l'erreur fondamentale du déiste et de l'athée? Accordez-leur ce principe, et tout est fini; vous n'avez plus rien à leur répondre, et le sens privé devient le juge du sens commun.

Il y a plus, si la difficulté dont nous nous occupons étoit solide, il s'ensuivroit que Dieu lui-même, parlant à l'homme, ne sau-

roit lui donner une plus haute certitude d'une vérité quelconque, que celle qu'il peut acquérir par sa seule raison.

Une conséquence si absurde montre assez que le principe d'où elle se déduit est erroné; mais il faut montrer, ce qui ne sera pas difficile, comment et en quoi il est erroné.

Qui ne voit que l'on confond deux choses parfaitement distinctes, les facultés intellectuelles de l'homme, son entendement, sa raison, avec les moyens extérieurs par lesquels la vérité lui est manifestée. Sans doute, l'homme ne peut comprendre qu'avec son esprit, ne peut juger qu'avec sa raison, comme il ne peut voir qu'avec ses yeux, ni entendre qu'avec ses oreilles. Mais, s'il est dans les ténèbres, il ne voit point, et il voit d'autant mieux, et il est plus sûr de ce qu'il voit, à mesure que la lumière augmente, quoique la lumière ne soit pas son œil, et qu'il ne voie jamais qu'à l'aide de ses yeux. De même le témoignage qui lui manifeste la raison d'autrui, n'est pas sa raison, mais la lumière qui éclaire sa raison, et la rend plus sûre de ce qu'elle perçoit. Supposons que vous soyez en doute d'un fait, et que plusieurs témoins irréprochables

vous l'attestent, tous vos doutes s'évanouiront. Vous avez donc acquis par le témoignage une certitude que votre raison n'avoit pas auparavant. Il en est de même des choses qui dépendent de l'évidence et du raisonnement. Une proposition vous a paru évidente, vous apprenez qu'elle ne paroît pas telle aux autres hommes; aussitôt vous commencez à vous défier de votre jugement, quoique votre raison soit toujours la même. Que si, au contraire, les autres hommes s'accordent à la juger évidente comme vous, votre confiance s'augmente par cet accord; vous vous tenez plus certain d'avoir bien jugé, et cependant votre raison demeure essentiellement ce qu'elle étoit; elle n'a rien acquis qu'un nouveau motif de croire, ou l'assurance de ne s'être pas trompée. Quand donc on dit que l'autorité ou le consentement commun est le fondement de la certitude, cela signifie simplement que de tous les motifs de crédibilité, c'est le plus fort et le seul infaillible.

III. Quelques personnes voudroient que nous eussions admis que chaque homme, considéré isolément, a au moins la certitude de sa propre existence, même avant de sa-

voir que Dieu est. C'est demander trop, ou trop peu.

Si l'on entend parler d'une certitude *rationnelle*, c'est-à-dire d'une certitude telle que la raison n'aperçoive aucune possibilité que ce qui lui paroît vrai soit faux, c'est trop demander; car Descartes lui-même ne demande pas davantage : *Je suis, j'existe;* voilà sa première proposition,[1] et il est obligé de convenir qu'il n'en a pas la certitude rationnelle.[2]

Si l'on entend par certitude la nécessité invincible de croire, ou l'impuissance absolue de douter, c'est demander trop peu; car il y a mille choses dont il est aussi impossible à

[1] Les *Méditat. métaphysiques* de René Descartes; médit. II, p. 12. Paris, 1673.

[2] *Voyez* le chap. III[e] de cette *Défense*. Il n'y a que Dieu qui puisse dire, en se considérant lui-même : *Ego sum, je suis;* parce qu'il n'y a que Dieu qui trouve en lui-même la cause de son existence, ou qui existe nécessairement : et la philosophie, qui veut que l'homme commence par cette parole, *ego sum*, et qui en fait la base de la certitude, suppose implicitement que l'homme est indépendant d'une cause première, et contient le germe de l'athéisme.

l'homme de douter, que de sa propre existence.

D'ailleurs, la certitude rationnelle de notre existence isolée supposeroit, comme également certaine, la rectitude de notre raison, et même son infaillibilité; car affirmer qu'on est, c'est énoncer un jugement, et s'il étoit possible qu'on se trompât en disant, *J'existe*, on ne seroit pas rationnellement certain de son existence.

Soutenir que chaque homme a en soi-même la certitude rationnelle de son existence, c'est donc déclarer qu'on adopte la philosophie cartésienne avec toutes ses conséquences; c'est se rejeter dans les inconvéniens, les contradictions, les absurdités inhérents à cette philosophie aussi dangereuse qu'elle est niaise.

IV. D'autres personnes, en convenant que la méthode que nous employons pour combattre les incrédules, est bonne et sûre, nous ont reproché d'avoir attaqué la méthode philosophique; elles voudroient que toutes deux subsistassent ensemble, et qu'on établît l'une sans ébranler l'autre.

Nous prions ces personnes d'observer, pour

ce qui nous concerne particulièrement, qu'à chaque page du premier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, nous prouvons que la philosophie, qui ne donne à l'homme d'autre règle de ses croyances que sa raison individuelle, le conduit inévitablement d'erreurs en erreurs au scepticisme universel. Si donc nous convenions, même implicitement, dans notre second volume, que le principe fondamental de cette philosophie est vrai, ce seroit très-clairement convenir, ou que nous avons déraisonné d'un bout à l'autre de notre premier volume, ou que le scepticisme est un état raisonnable, ou enfin que deux principes également vrais, conduisant l'un au doute, et l'autre à la foi; l'un à l'incrédulité, et l'autre à la religion, il n'existe pour l'homme ni vérité ni erreur, et que la raison n'est qu'une chimère.

Et comment deux méthodes opposées, dont l'une n'est au fond que la méthode catholique, et l'autre la méthode hérétique, pourroient-elles être également bonnes, également vraies? Quel avantage trouveroit-on à dire aux hommes : « Vous avez deux moyens d'ar-» river à la vérité; l'un est de consulter votre

» raison individuelle, qui, ayant en soi le
» principe de certitude, est seule juge de ce
» que vous devez croire; l'autre est de sou-
» mettre votre raison, incapable d'arriver
» par elle-même à rien de certain, à une rai-
» son supérieure ou plus générale, qui est la
» règle naturelle de vos jugemens et le fonde-
» ment de vos croyances? » Tenir un pareil langage, ne seroit-ce pas visiblement se moquer du sens commun? * La certitude appar-

* La philosophie du sens privé et la doctrine du sens commun s'excluent mutuellement comme le oui et le non. Si l'une est vraie, l'autre est fausse; il faut nécessairement opter entre elles; et les admettre toutes deux, c'est les détruire toutes deux. — Un homme avoit été élevé par une femme qu'il croyoit sa mère; il l'aimoit et la respectoit, quoiqu'elle n'eût pris aucun soin de lui dans son enfance, et qu'il n'eût commencé à la connoître que dans un âge assez avancé. Quelqu'un lui ayant dit: Ce n'est pas là votre véritable mère, c'est telle autre femme, et je puis le prouver; cet homme se fâcha d'abord, car la fausse mère n'ayant point sur lui d'autorité réelle, le laissoit agir à sa fantaisie, et c'étoit, outre l'habitude, une des causes de l'affection qu'elle lui inspiroit. Cependant les preuves qu'on donnoit à cet homme de son erreur étoient si fortes, qu'enfin convaincu il dit: Je vois bien que la femme que vous dites être ma mère l'est effectivement; mais pourquoi

tient à l'homme, ou à la société ; à la raison particulière, ou à la raison générale. Elle ne peut appartenir à la fois à l'une et à l'autre, puisque la raison particulière et la raison générale sont souvent en opposition. La raison de l'athée, par exemple, nie l'existence de Dieu qui est attestée par la raison du genre humain. Or, il est impossible que Dieu soit et ne soit pas en même temps : donc ou l'athée ou le genre humain se trompe ; donc ou l'athée ou le genre humain n'est pas infaillible. Que si l'on nie tout ensemble l'infaillibilité de l'athée et celle du genre humain, on nie toute certitude, on se déclare sceptique ; donc si l'on ne veut pas tomber dans le scepticisme, on ne sauroit se dispenser d'opter entre la philosophie qui, attribuant la certitude à la raison individuelle, rend chacun

---

l'autre ne le seroit-elle pas aussi ? Ne pouvez-vous défendre l'une sans attaquer l'autre ? Vous êtes trop exclusif, et c'est ce qui vous rend suspect à mes yeux. Celle-ci est ma mère, j'en conviens, mais celle-là l'est aussi, quoique vous refusiez d'en convenir par orgueil ou par entêtement. Moi, qui suis sans passion, je les reconnois toutes deux.

juge de ce qu'il doit croire, et la doctrine qui l'oblige à régler ses croyances sur les décisions de l'autorité, en plaçant la certitude dans la raison générale.

V. On a paru craindre que cette doctrine ne portât quelque atteinte aux preuves que l'on a données jusqu'ici de la vérité de la religion chrétienne; mais nous avons déjà fait remarquer que ces preuves reposent toutes sur le témoignage, et sont par conséquent des preuves d'autorité. Oui, dit-on; mais ce témoignage n'est pas universel; le genre humain tout entier n'atteste pas les miracles de Jésus-Christ et des apôtres, etc. Assurément, rien de plus vrai; mais où avons-nous dit que le témoignage du genre humain étoit nécessaire pour qu'un fait quelconque fût certain? En parlant de nos premiers parens, dont le témoignage, conservé par la tradition, atteste l'existence de Dieu, n'avons-nous pas au contraire observé, « que le nombre de témoignages » requis pour produire une certitude com» plète, dépendant de mille circonstances » variables, étoit déterminé par le consente» ment commun? [1] » Il s'agit donc unique-

[1] *Essai*, tom. II, p. 49. *Vid. etiam*, p. 39.

ment de savoir si les faits évangéliques sont attestés de telle sorte, qu'on ne puisse refuser de les croire sans blesser le *sens commun*; il s'agit de savoir si partout les hommes n'admettent pas comme certains les faits attestés comme ceux de l'Évangile; il s'agit en un mot de prouver ce que prouvent parfaitement les apologistes de la religion, qu'il faut admettre ces faits, ou renoncer à toute certitude historique.

Au fond, le principe d'autorité une fois reconnu, qu'avons-nous à faire? Montrer que le christianisme a pour lui la plus grande autorité. Or, c'est précisément ce que font tous les défenseurs de la religion chrétienne. Quelle autre religion réunit comme elle les trois grands caractères de l'antiquité, de la perpétuité, de l'universalité? Elle ne les perd pas plus, parce qu'il y a eu de fausses religions, que l'Eglise ne les perd parce qu'il y a eu de fausses églises; et il n'est pas un moment dans la durée des siècles, où la vraie religion n'ait pu être reconnue aux mêmes marques par lesquelles on reconnoît la vraie Église, ou la société dépositaire de la vraie religion.

« Je dis (c'est Bossuet qui parle), je dis » qu'il n'y eut jamais *aucun temps*, où il n'y » ait eu sur la terre une autorité visible et » parlante à qui il faille céder..... Je dis » qu'il faut un moyen extérieur de se ré- » soudre sur les doutes, et que ce moyen soit » certain.[1] »

Cette *autorité visible et parlante*, c'est l'Église, depuis Jésus-Christ. *Avant Jésus-Christ*, dit Bossuet, *nous avions la synagogue;*[2] mais la synagogue n'a pas existé dans tous les temps, et « il n'y eut jamais *aucun temps* où » il n'y ait eu sur la terre une autorité visible » et parlante à qui il faille céder. » Qu'on trouve une autorité qui ait ce caractère, une autorité *perpétuelle*, *universelle*, autre que celle du genre humain. L'autorité du genre humain étoit donc, avant Jésus-Christ, *le moyen extérieur et certain de se résoudre sur les doutes :* et la règle catholique, *ce qui a été cru partout*, *toujours*, *par tous*,[3] n'a jamais

---

[1] Conférence avec M. Claude. Œuvres de Bossuet, tom. XXIII, p. 294 et 295; édit. de Versailles.

[2] *Ibid.*

[3] *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus cre-*

cessé d'être la règle par laquelle les hommes ont pu discerner avec certitude la vraie religion.

On oppose à cette règle une objection tirée de la généralité du paganisme. Nous ne pouvons, à cet égard, que répéter ce que nous avons dit ailleurs : « Nous prouverons, dans » un troisième volume, que tout ce qu'il y » avoit de général dans le paganisme étoit » vrai, que tout ce qu'il y avoit de faux n'é- » toit que des superstitions locales, ou des » erreurs de la raison particulière, et nous » ferons voir de plus qu'on connoissoit par- » faitement le moyen de discerner ces erreurs » des vérités primitives, et qu'en tout ce qui » concerne les croyances nécessaires et les » devoirs de l'homme, l'autorité du genre » humain étoit reconnue pour l'unique règle » de foi ou de certitude, comme les catholi- » ques reconnoissent l'autorité de l'Église

---

ditum est. Hoc est enim vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat, quod omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc ita demum fiet, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Vincentii Lirinensis Commonitorium, cap. 2.

» pour l'unique règle de certitude et de
» foi.[1] »

Il seroit étrange qu'on ne pût prouver la religion chrétienne par les principes catholiques, et qu'il fallût pour cela recourir à une méthode que l'Eglise proscrit dans son sein, à la méthode des hérétiques, et qui les conduit, s'ils sont conséquens, de l'hérésie au déisme, du déisme à l'athéisme, et de l'athéisme au scepticisme universel.

Au reste, avant de proposer des difficultés sur l'application de notre doctrine à la religion chrétienne, il sembleroit équitable d'attendre que nous ayons publié le volume où se trouvera cette application. Nous ne défendons ici que ce que nous avons dit, et peut-être est-ce se presser beaucoup que d'attaquer d'avance ce que nous devons dire, ou ce qu'on s'imagine que nous dirons.

Indépendamment de toute discussion, n'est-il pas clair que le raisonnement n'est pas le moyen dont Jésus-Christ s'est servi pour convertir les hommes à sa religion? Il prouve d'abord son autorité par des miracles; et puis,

[1] *Essai*, tom. II, préf., p. 86.

que dit-il? *Croyez.* Et dans la suite des temps, comment le christianisme se propagera-t-il? De la même manière qu'il s'est établi, *par une autorité enseignante,* conformément à cette parole du Sauveur: *Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie.*[1] *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre : allez donc, et enseignez.*[2]

Et puisque les apôtres et leurs successeurs doivent toujours enseigner, et enseigner en vertu d'une autorité qui oblige à croire ce qu'ils enseignent; donc cette autorité a toujours été et sera toujours la plus grande autorité qui soit sur la terre, autrement la foi des chrétiens manqueroit de fondement. Ainsi ce que nous aurons à prouver plus tard aux incrédules, est déjà certain d'avance pour tous ceux qui croient au christianisme.

VI. Le moyen que nous indiquons pour en reconnoître la vérité, fût-il sûr, n'est nullement, dit-on, un moyen facile, comme nous

---

[1] *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.* Joan. XX, 21.

[2] *Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo, docete omnes gentes.* Math. XXVIII, 18 et 19.

l'avions promis, puisqu'il a fait naître tant de contestations. Mais d'abord ne conteste-t-on pas également sur la règle catholique? et parce que les hérétiques la combattent, en est-elle moins un moyen facile de se résoudre sur les doutes, et de connoître avec certitude toutes les vérités chrétiennes? N'est-elle pas plutôt à la fois le seul moyen infaillible, et le seul aussi qui soit à la portée de tous les hommes? Et faut-il pour s'en servir, et s'en servir sûrement, être en état de résoudre les innombrables et captieuses objections des sectaires?

La règle que nous donnons pour discerner entre les diverses religions la véritable, est identiquement la même règle par laquelle les catholiques discernent, parmi tant de communions et d'opinions différentes, la véritable doctrine et la véritable Eglise. Autre chose est d'user de cette règle, autre chose est de prouver qu'elle est certaine. Tous les hommes peuvent aisément s'en servir pour reconnoître la vraie religion, comme tous les catholiques s'en servent aisément pour reconnoître la vraie Eglise. Mais les uns et les autres ne sont pas tous en état de la défendre contre

ceux qui la rejettent, quoiqu'ils soient très-raisonnablement convaincus de sa vérité.

Des exemples éclairciront ceci davantage. Il n'est point d'homme qui ne croie à plusieurs faits certains de l'histoire, sans connoître les fondemens de la certitude historique, à l'existence de plusieurs lois politiques et civiles, à divers principes de géométrie, d'astronomie, de physique, de chimie, d'hygiène, et à des conséquences de ces principes, admises généralement, quoiqu'il puisse ignorer jusqu'au nom de ces sciences. Sa croyance néanmoins est si raisonnable, qu'il seroit insensé s'il ne croyoit pas. Le moyen par lequel il a reconnu ces vérités est donc sûr, et en même temps si facile, qu'il n'a pas même eu besoin de réflexion pour l'employer. Il a suivi l'impulsion naturelle qui le portoit à croire sur le témoignage général, comme le catholique, sans discuter l'autorité de l'Eglise, sans avoir besoin d'en connoître les preuves, croit sans hésiter ce qu'elle enseigne.

Un enfant prend du pain, mange et vit; rien de plus facile. Il suit en cela l'exemple général et les leçons qu'on lui a données. Prétendra-t-on que, pour qu'il puisse raison-

nablement faire comme tout le monde, et manger du pain, il doit auparavant savoir comment on le prépare, et pourquoi il nourrit ?

Le moyen donné à l'homme pour discerner avec certitude la vraie religion, ou vivre de la vie de l'âme, est de même nature et aussi facile que celui par lequel l'enfant vit de la vie du corps. Que la raison ensuite les comprenne plus ou moins, qu'elle en prouve plus ou moins clairement la bonté, la nécessité, c'est une question toute différente : et quiconque est capable de réfléchir, s'étonnera profondément que la vie intellectuelle et physique se conserve, malgré le raisonnement et le penchant de l'orgueil à se révolter contre l'autorité. C'est une des plus grandes preuves de Dieu, et un miracle continuel de sa providence.

Qu'on nous permette encore de faire remarquer une inconséquence où l'on tombe en combattant, par la méthode philosophique, les déistes et les athées. On leur dit : « Il n'existe qu'une seule vraie religion ; on » ne peut se sauver que dans cette religion ; » or, Dieu veut que tous les hommes se sau- » vent ; donc tous les hommes ont un moyen » de reconnoître avec certitude la vraie reli-

» gion, et ce moyen est leur raison, qui les
» conduira infailliblement au christianisme,
» s'ils cherchent la vérité de bonne foi. »

Voilà donc la raison de chacun déclarée un juge infaillible de toutes les questions qu'il faut résoudre pour arriver jusqu'au christianisme. Ainsi il n'est pas un seul homme qui ne doive décider infailliblement par sa raison individuelle, les profondes questions de l'existence de Dieu, de sa providence, de la possibilité de la création, de l'origine du mal, du libre arbitre, de l'accord du libre arbitre avec la prescience de Dieu, etc., etc.: mystères qui tourmentent l'esprit humain depuis six mille ans.

Parvenu à l'Eglise, on dit à ce même homme : « Prenez garde ; jusqu'ici votre
» raison a été pour vous un guide sûr, elle a
» dû vous conduire infailliblement à la vérité,
» mais si vous continuez de raisonner, elle vous
» conduira aussi infailliblement à l'erreur. Il
» vous arrivera ce qui est arrivé à tous ceux
» qui ont voulu soumettre à leur jugement la
» doctrine de l'Eglise ; ils se sont perdus dans
» leurs raisonnemens, et vous vous perdrez
» comme eux. »

Et pourqoi cela? demandera cet homme. Pourquoi ma raison qui jusqu'à présent a été, selon vous, un instrument infaillible de vérité, devient-elle un instrument non moins infaillible d'erreur? — C'est que l'Eglise enseigne des dogmes qui sont au-dessus de la raison.* — Vous vous moquez, car je ne vois

* Lorsqu'un homme a reconnu la divinité du christianisme et l'infaillibilité de l'Eglise, on lui dit avec raison : « Dieu a parlé, soumettez-vous : l'Eglise décide, croyez. » C'est une conséquence très-juste du principe avoué, mais ce n'est pas une réponse à cette question : « Pourquoi ma » raison, qui pouvoit et devoit décider infailliblement » certains points de doctrine avant que je fusse entré dans » l'Eglise, perd-elle son infaillibilité lorsque je suis entré » dans l'Eglise, de sorte qu'elle s'égarera indubitablement, » si elle veut alors décider ces mêmes points de doctrine ? » L'Eglise, éclairée de l'esprit de Dieu, les décide infailliblement, on en convient; mais, ou ma raison conserve sa propre infaillibilité, et dans ce cas elle les décidera certainement comme l'Eglise, ou il est possible que, de bonne foi, elle les décide autrement que l'Eglise, et alors elle a perdu son infaillibilité. Or, pourquoi l'auroit-elle perdue? Voilà ce que je demande. Si on nie qu'avant d'être convaincue de la vérité du christianisme la raison individuelle fût infaillible, et qu'on soutienne néanmoins qu'elle est le moyen donné à chaque homme pour discerner la vraie religion, l'embarras est encore plus grand.

rien dans la doctrine de l'Eglise qu'il soit plus difficile à la raison de pénétrer, que la plupart des questions que j'ai dû décider avant d'entrer dans l'Eglise. Que dis-je? plusieurs de ses dogmes ne dépendent-ils pas de ces questions mêmes? L'origine du mal, le libre arbitre, l'accord de la prescience avec la liberté, n'est-ce pas là le fond de toutes les disputes et de toutes les hérésies sur la grâce? Or, expliquez-moi, je vous prie, comment il se fait que, pouvant et devant résoudre infailliblement ces questions lorsque je n'étois pas encore dans l'Eglise, je me tromperai à peu près aussi infailliblement, si je cherche à les résoudre après être entré dans l'Eglise.

Il nous semble que ces réflexions suffisent pour faire sentir les graves inconvéniens de la méthode philosophique. Nous avons éclairci, autant que nous le pouvions sans anticiper sur notre troisième volume, les difficultés qu'on a proposées contre la méthode d'autorité. Si nous ne répondons pas à tout ce qu'on a écrit, à propos de notre ouvrage, c'est que nous ne voulons répondre qu'à ce qui tient au sujet que nous avons traité. Le temps est trop précieux pour le

perdre en disputes inutiles, ou en justifications superflues, et nous avons pensé ne pouvoir mieux faire que de nous conformer à ce conseil de Malebranche : « Quand un auteur ne » se contredit que dans l'esprit de ceux qui » cherchent à le critiquer, et qui souhaitent » qu'il se contredise, il ne doit pas s'en mettre » fort en peine : et s'il vouloit satisfaire par » des explications ennuyeuses, à tout ce que » la malice ou l'ignorance de quelques per- » sonnes peuvent lui opposer, non-seulement » il feroit un fort méchant livre ; mais encore » ceux qui le liroient, se trouveroient cho- » qués des réponses qu'il donneroit à des » objections imaginaires, ou contraires à » une certaine équité dont tout le monde se » pique. Car les hommes ne veulent pas » qu'on les soupçonne de malice ou d'igno- » rance ; et pour l'ordinaire il n'est permis » de répondre à des objections foibles ou ma- » licieuses, que lorsqu'il y a des gens de » quelque réputation qui les ont faites, et » que les lecteurs sont ainsi à couvert du re- » proche que de telles réponses semblent » faire à ceux qui les exigent.[1] »

---

[1] *De la recherche de la vérité*. Éclaircissemens sur

Nous devons avertir, au surplus, qu'on auroit tort d'accuser de mauvaise foi tous ceux qui attaquent des vérités très-certaines et très-évidentes; car d'un côté, on peut avoir beaucoup de sincérité avec peu de lumières; et d'un autre côté, il se trouve, comme l'observe Pascal, *des esprits excellens en toutes autres choses,* mais qui, absolument incapables de concevoir certaines notions, *ne peuvent, en aucune sorte, y consentir, quoique rien ne les surpasse en clarté.* Ces frappans exemples de la foiblesse et de la limitation de l'esprit humain, nous sont donnés pour nous apprendre à nous défier de notre propre jugement, et pour nous faire comprendre la nécessité d'une règle supérieure à notre raison si débile, si incertaine, si bornée.

---

le 1[er] livre; IV[e] éclaircissement, tom. IV, p. 48. Paris, 1721.

CHAPITRE XV.

Conformité de la méthode des philosophes avec la méthode des hérétiques.

DIEU est un, et tout, dans les œuvres de Dieu et dans l'ordre qu'il a établi, porte ce grand caractère d'unité qui lui est propre. Plus la pensée de l'homme s'étend, plus il découvre de rapports, et plus aussi il aperçoit leur liaison entre eux, et avec la loi universelle d'où ils découlent. Depuis l'athée qui ne voit que des effets isolés et sans nombre, jusqu'à l'esprit qui contemple la première cause de tous les effets, il existe des degrés infinis d'intelligence, qui se développe et s'élève à mesure qu'elle approche de la vérité elle-même, de l'éternelle et immuable unité. *Je suis la voie, la vérité, la vie,*[1] a dit la Vérité

---

[1] *Ego sum via, et veritas, et vita.* Joann. XIV, 6.

vivante, et comme il n'y a qu'une vérité, il n'existe non plus qu'une voie pour y parvenir. Quiconque sort de cette voie unique, s'éloigne donc de la vérité, et s'enfonce dans l'erreur; et l'erreur n'étant rien de subsistant par soi-même, mais une simple négation de ce qui est, il n'y a qu'une voie d'erreur, comme il n'y a qu'une voie de vérité. On s'avance dans cette dernière voie en *croyant* sur une autorité infaillible;* on s'avance dans la première en *niant* sur sa propre autorité. Plus on nie, plus on erre; mais l'erreur demeure toujours ce qu'elle est par son essence, une pure négation.

On doit maintenant cesser d'être surpris des nombreux rapports que nous avons fait remarquer entre tous les systèmes d'erreur. Ils sont nécessairement identiques dans leur principe, et comme il n'existe qu'une manière de nier, il ne peut y avoir qu'une méthode d'errer.

Pour rendre ce fait plus sensible encore,

* C'est la foi qui chasse le doute de la cité de Dieu, dit le célèbre Huet: *Fides dubitationem eliminat de civitate Dei*. De imbecillit. mentis humanæ, lib. III, n. 15.

nous allons comparer en détail, la méthode des philosophes avec la méthode des hérétiques. Nous ne doutons pas qu'on ne soit très-frappé de leur ressemblance, ou plutôt de leur parfaite conformité.

Le philosophe est un homme qui s'isole du genre humain, comme l'hérétique s'isole de l'Eglise.

L'un et l'autre partent de ce principe, qu'ils doivent trouver la vérité par eux-mêmes, et qu'ils en sont juges en dernier ressort.

L'un et l'autre avouent en même temps qu'ils ne sont point infaillibles.

Tous deux cherchent en eux-mêmes, le premier la règle de sa raison, le second la règle de sa foi.

Ni les philosophes entre eux, ni les hérétiques entre eux ne sont d'accord sur cette règle, qui varie sans cesse.*

* Les hérétiques disent bien que l'Ecriture est leur règle, comme les philosophes aussi disent que la raison est la leur. Mais par quelle règle certaine l'hérétique interprétera-t-il l'Écriture, de sorte qu'il soit pleinement assuré d'en avoir saisi le véritable sens, et par quelle

Le philosophe suppose que le genre humain peut errer; l'hérétique en dit autant de l'Eglise.

Il y a cependant des philosophes qui admettent que le genre humain ne sauroit se tromper, mais en de certaines circonstances et moyennant certaines conditions, dont ils restent personnellement juges. Il y a aussi des hérétiques qui avouent que l'Eglise est infaillible, mais en de certaines circonstances et moyennant certaines conditions, dont ils restent personnellement juges.

Il n'est point de philosophe qui n'admette quelques-unes des croyances du genre humain : il n'est point d'hérétique qui n'admette quelques-uns des dogmes de l'Eglise.

Aucun philosophe ne peut faire à personne une obligation de raison d'admettre les mêmes croyances que lui : aucun hérétique ne peut faire à personne une obliga-

---

règle certaine le philosophe s'assurera-t-il que les jugemens de sa raison sont *raisonnables*, ou conformes à la vérité? Voilà la question sur laquelle l'hérétique et le philosophe varient sans cesse, et qu'il leur est impossible de résoudre.

tion de foi d'admettre les mêmes croyances que lui.*

Le philosophe ne s'écarte jamais de la croyance du genre humain, que par voie de négation : il en est ainsi de l'hérétique, à l'égard de la doctrine de l'Eglise.

Le philosophe même qui nie entièrement l'infaillibilité du genre humain, est forcé d'admettre comme vraies mille choses de croyance *universelle*, dont il n'a d'autre certitude que le témoignage du genre humain : l'hérétique qui nie entièrement l'infaillibilité de l'Eglise, est forcé d'admettre comme vrais beaucoup de points de la foi *catholique*, dont il n'a d'autre certitude que le témoignage de l'Eglise.

Le philosophe, en s'établissant juge de toutes les vérités, préfère sa raison à la rai-

* Voilà pourquoi les philosophes et les hérétiques se tolèrent si aisément entre eux, et se réunissent tous pour attaquer l'Eglise catholique qui les repousse tous également. Ce n'est pas la différence des opinions qui blesse l'orgueil, *au contraire*; mais l'obligation de céder, d'obéir à une autre raison. Et puis hérétiques et philosophes, tous, quels qu'ils soient, sont d'accord au fond, et ils le sentent bien.

son de tous les hommes, qu'il suppose pouvoir se tromper : l'hérétique, en s'établissant juge de tous les dogmes,* préfère son jugement au jugement de toute l'Eglise, qu'il suppose pouvoir errer.

Rien de plus inconstant et de plus opposé que les opinions des philosophes : rien de plus variable et de plus divers que les doctrines des hérétiques.

L'hérétique s'appuie sur l'Ecriture, comme le philosophe sur la raison; mais, de même que le philosophe ne veut pas recevoir sa raison de la société, du genre humain, y croire sur son témoignage et la soumettre à son autorité; ainsi l'hérétique ne veut pas recevoir l'Ecriture des mains de l'Eglise, y

* L'hérétique dira peut-être qu'il ne juge point les dogmes en eux-mêmes : je le crois bien; il ne juge point les dogmes qu'il reconnoît, *il ne met point en doute ce qu'il admet pendant qu'il l'admet*, mais il juge si tel ou tel point de la doctrine universelle est véritablement un dogme. Le philosophe ne juge pas non plus, dans le même sens, la vérité en elle-même, mais il juge si telle ou telle notion, telle ou telle croyance est une vérité, *et ne met point en doute ce qui lui paroît vrai, pendant qu'il lui paroît vrai.*

croire sur son témoignage, et en soumettre l'interprétation à son autorité.

Le philosophe cherche les preuves de sa raison dans sa raison, et l'hérétique cherche les preuves de l'Ecriture dans l'Ecriture même.

Le philosophe qui rejette l'autorité de la *raison humaine* ou du genre humain, ne peut prouver sa propre raison : l'hérétique qui rejette l'autorité de la tradition ou de l'Eglise, ne peut prouver l'Ecriture.

La seule autorité du philosophe est sa raison : la seule autorité de l'hérétique est l'*Ecriture interprétée par la raison.*[1]

De là, deux règles corrélatives pour le philosophe et pour l'hérétique.

Première règle du philosophe : La raison ne doit croire que ce qui est clair et distinct.

Première règle de l'hérétique : L'*Ecriture, pour obliger, doit être claire.*

---

[1] Ce principe de l'hérétique et les deux suivans sont donnés par Bossuet comme des conséquences nécessaires du protestantisme, ce que ni Jurieu ni aucun autre ministre ne contesta. VI[e] Avertiss. aux prot. III[e] part., n. 17 et suiv.

Seconde règle du philosophe : Quand la raison générale des hommes, ou *le sens commun*, paroît attester des choses incompréhensibles, et où la raison particulière ne peut atteindre, il faut ramener la raison générale au sens dont la raison particulière peut s'accommoder, quoiqu'on semble faire violence au sens commun.

Seconde règle de l'hérétique : *Où l'Ecriture paroît enseigner des choses inintelligibles, et où la raison ne peut atteindre, il la faut ramener au sens dont la raison peut s'accommoder, quoiqu'on semble faire violence au texte.*

Enfin l'hérétique qui est conséquent finit par douter de l'Ecriture ; et le philosophe qui est conséquent finit par douter de la raison.

Principes, conséquences, tout est donc commun entre le philosophe et l'hérétique ; jamais il n'exista d'identité plus parfaite, et leur méthode consiste à se réserver toujours le droit de nier. Montrons maintenant comment celle que nous exposons dans l'*Essai*, s'accorde sur tous les points avec la méthode catholique.

CHAPITRE XVI.

Conformité de la méthode exposée dans l'Essai avec la méthode catholique.

Pour abréger, nous appellerons celui qui règle ses croyances et sa conduite sur les principes exposés dans l'*Essai*, nous l'appellerons, dis-je, simplement l'*homme;* et en effet, l'homme ne subsiste que dans la société et par la société universelle du genre humain : et nous appellerons le catholique simplement *chrétien*, parce qu'en effet on n'est chrétien que dans la société et par la société universelle ou catholique des chrétiens.

L'homme croit à l'autorité infaillible du genre humain, comme le chrétien croit à l'autorité infaillible de l'Eglise.

L'homme reconnoît qu'il peut se tromper dans les choses mêmes qui lui paroissent les plus claires et les plus évidentes, et qu'il se trompe effectivement si sa raison particulière

est en opposition avec la raison du genre humain. Le chrétien reconnoît qu'il peut se tromper dans les choses mêmes qui lui paroissent les plus claires et les plus évidentes, et qu'il se trompe effectivement si sa raison particulière est en opposition avec les jugemens de l'Eglise.

Ce que le genre humain atteste être vrai, l'homme le croit, qu'il le comprenne ou non. Ce que l'Eglise atteste être vrai, le chrétien le croit, qu'il le comprenne ou non.

Ce que le genre humain atteste être faux, l'homme le rejette, quand même il ne concevroit pas comment il peut être faux. Ce que l'Eglise atteste être faux, le chrétien le rejette, quand même il ne concevroit pas comment il peut être faux.

Il y a des vérités générales unanimement attestées dans tous les siècles, que l'homme admet sur le témoignage du genre humain. Il y a des vérités générales unanimement attestées dans tous les siècles, que le chrétien admet sur le témoignage de l'Eglise.

Il y a des vérités moins générales, des lois, des faits, que l'homme admet sur un témoignage non universel, soit quant au temps,

soit quant aux lieux. Il y a des vérités moins générales, des lois, des faits, que le chrétien admet sur un témoignage non universel, soit quant aux temps, soit quant aux lieux : ainsi, par exemple, le chrétien reconnoît certains faits historiques, certaines lois de discipline, sur un témoignage non universel quant aux lieux; et il croit au développement de certaines vérités, en un mot aux décisions des conciles œcuméniques, sur un témoignage non universel quant au temps.

Il y a des choses que le genre humain ne décide point, et dont les hommes peuvent disputer sans blesser son autorité. Il y a des choses que l'Eglise ne décide point, et dont les chrétiens peuvent disputer sans blesser son autorité. Ce sont des *opinions*, c'est-à-dire, des croyances incertaines. Mais s'il arrive que l'autorité générale des hommes, ou l'autorité générale de l'Eglise, prononce sur ces questions, l'homme et le chrétien doivent se soumettre au jugement de l'autorité générale, le premier sous peine de folie ou sous peine de mort pour sa raison, le second sous peine d'hérésie ou sous peine de mort pour sa foi.

Sur tout ce qui n'est pas décidé de la sorte, c'est-à-dire sur les opinions, il n'y a nul accord entre les hommes, non plus qu'entre les chrétiens.

Plus l'homme a de raison, plus les croyances générales du genre humain lui paroissent vraies. Plus le chrétien a de raison, plus il aperçoit la vérité des croyances générales de l'Eglise.

En d'autres termes : Plus l'homme a de raison, plus elle est conforme à la raison universelle des hommes dans les choses humaines. Plus le chrétien a de raison, plus elle est conforme à la raison universelle de l'Eglise, ou à la raison de Dieu, dans les choses divines.

La certitude des pensées de l'homme dans les choses humaines, dépend de leur conformité avec les jugemens du genre humain ou avec la raison humaine. La certitude des croyances du chrétien, dépend de leur conformité avec les décisions de l'Eglise, ou avec la raison divine.

On peut faire des objections sans fin, et plus ou moins spécieuses, contre les croyances générales du genre humain, et contre son

autorité même. On peut faire des objections sans fin, et plus ou moins spécieuses, contre les croyances générales de l'Eglise, et contre son autorité même.

Cependant si l'homme abandonne la règle de l'autorité, sa raison sans appui et sans guide vient s'éteindre, à l'égard des choses humaines, dans un doute universel. Il en est ainsi du chrétien, à l'égard des choses divines.

Point de certitude, point de raison, point de vie pour l'homme, hors de la société.

Point de ceitude, point de foi, point de vie pour le chrétien, hors de l'Eglise.

« C'est une erreur de s'imaginer qu'il faille » toujours examiner avant que de croire. Le » bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi » dire, dans le sein de la vraie Eglise, c'est » que Dieu lui ait donné une telle autorité, » qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et » que la foi précède, ou plutôt exclut l'exa- » men.... Parmi les vrais chrétiens on croit » d'abord.... De cette sorte on ne passe pas, » comme parmi nos réformés, d'un état de » doute à un état de certitude, ou.... d'une » foi humaine à une foi divine. La foi divine » se déclare d'abord dès les premières ins-

» tructions de l'Eglise ; et cela ne seroit ja- » mais, n'étoit que son infaillible autorité » prévient tous nos doutes et tout examen.[1] »

Le bonheur de ceux qui naissent, pour ainsi dire, dans le sein de la société, c'est que Dieu lui ait donné une telle autorité, qu'on croit d'abord ce qu'elle propose, et que la foi précède, ou plutôt exclut l'examen. Parmi les hommes vraiment raisonnables, on croit d'abord. De cette sorte on ne passe pas, comme parmi nos philosophes, d'un état de doute à un état de certitude, ou d'une foi individuelle à une foi humaine. La foi humaine se déclare d'abord dès les premières instructions de la société ; et cela ne seroit jamais, n'étoit que son infaillible autorité prévient tous nos doutes et tout examen.

Comment l'homme connoît-il l'autorité du genre humain, et s'assure-t-il de ses décisions? Comme le chrétien connoît l'autorité de l'Eglise, et s'assure de ses décisions.

Il y a des hommes qui peuvent n'être pas

---

[1] Réflexions sur un écrit de M. Claude. Œuvres de Bossuet, tom. XXIII, p. 362 et 374; édition de Versailles.

à portée de connoître les décisions du genre humain sur différens points. Il y a des chrétiens qui sont dans le même cas par rapport aux décisions de l'Eglise.

Toutes les difficultés que vous ferez à l'homme sur cette règle de ses croyances, on les fera au chrétien sur la règle de sa foi.

Tout ce que vous répondrez pour le chrétien, on le répondra également, et avec autant de raison, pour l'homme.

En un mot, on est chrétien par le même principe qu'on est homme ; et ce principe est notre nature même. C'est pourquoi dès qu'on attaque la règle de foi du chrétien, on détruit la vérité, la certitude, l'intelligence, et l'homme tout entier.

Lorsque, dans son état naturel ou parfait, sortant des mains du Créateur, il naquit à l'intelligence, quelle fut l'origine de ses pensées, la règle de sa raison, le fondement de sa certitude? Dieu lui parla, et il crut à sa parole, il crut sur une autorité infinie. Voilà le commencement et la base de la tradition universelle, l'explication de notre raison et sa loi immuable. Mais un esprit plus puissant, un esprit mauvais, la séduit bien-

tôt et l'égare. *Vous serez comme des dieux*,[1] dit-il à nos premiers parens; c'est-à-dire, vous serez à vous-mêmes votre lumière, vous trouverez en vous la vérité, votre raison ne dépendra que d'elle-même. *Vous serez comme des dieux, sachant le bien et le mal:* jusqu'ici vous avez cru sur le témoignage d'un autre être, maintenant vous *saurez*, et vous ne croirez que sur votre propre évidence. Ainsi l'homme qui possédoit la vérité parce qu'il croyoit, ne se contente plus de la foi, il veut *savoir*, il veut juger; et à l'instant le doute et l'erreur entrent dans le monde pour n'en plus sortir qu'à la fin des temps, lorsque la religion fondée sur la foi et l'autorité, triomphera de toutes les fausses opinions enfantées par la raison ignorante et présomptueuse. Alors une dernière et éternelle manifestation de Dieu rétablira l'ordre troublé par l'orgueil, et affermira pour jamais le règne de la vérité, en soumettant toute intelligence à l'intelligence infinie. Jusqu'à ce moment il y aura deux règnes, celui de Dieu et celui de l'homme; il existera deux sociétés, une société de *foi* pour con-

[1] *Eritis sicut dii scientes bonum et malum.* Genes. III, 5.

server la vérité sur la terre, et une société de *science* qui perpétuera l'erreur : et de ces deux sociétés toujours en guerre comme le bien et le mal, comme la lumière et les ténèbres, l'une immuable dans ses principes et infaillible dans son enseignement, reposera constamment sur une autorité qui remonte jusqu'à Dieu; et l'autre, sans principes fixes, sans stabilité, sans unité, n'aura d'autre base que la raison variable et incertaine de chaque homme. Le christianisme, source de toute vérité et de tout ordre, le christianisme, qui a commencé avec l'homme, est la loi de cette première société ; la philosophie, source de toute erreur et de tout désordre, la philosophie, qui a commencé au moment où l'homme succomba, pour la première fois, à la tentation de *savoir*, est la loi de la seconde.

CHAPITRE XVII.

Résumé et conclusion.

Nous venons de développer et d'éclaircir, autant qu'il nous étoit possible, l'idée fondamentale de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion.* Nous n'avons laissé sans réponse aucune objection un peu plausible, et nous croyons que s'il y avoit en effet quelque chose d'obscur dans notre doctrine, elle ne renferme plus rien qui puisse embarrasser les esprits habitués à ce genre de considérations, et c'est à ceux-là seuls que nous nous adressons. Ceux qui sont ou tout-à-fait ignorans de ces matières, ou prévenus, ou distraits, n'entendront pas plus cette *Défense*, qu'ils n'ont entendu l'ouvrage même. On ne sauroit être assez clair pour eux, parce qu'on ne peut être clair, nous le répétons, que pour les esprits attentifs et préparés par des études et des réflexions précédentes. Ainsi donc, quoique nos

principes nous paroissent très-évidens, nous savons trop quel est l'empire des préjugés sur l'homme, et surtout combien les jugemens de la raison individuelle sont divers, pour nous flatter que nos preuves dissiperont tous les doutes, et feront cesser toute opposition. Il n'est rien dont on ne dispute, et dont on ne puisse disputer éternellement, tant que chacun n'a d'autre règle de vérité que sa raison. On disputera donc sur l'autorité aussi longtemps qu'on voudra ; on dispute bien sur Dieu : et que ne peut-on pas nier, puisqu'on le nie ?

Ainsi la contradiction ne prouve point qu'une doctrine soit fausse, ou obscure, ou incertaine ; mais seulement qu'elle paroît telle à quelques esprits. La contradiction prouve ce que nous avons essayé de prouver, le besoin d'un juge, la nécessité d'une autorité infaillible, ou d'une raison supérieure sur laquelle se règlent toutes les autres raisons ; et les catholiques, avant même d'avoir examiné si cette autorité existe réellement, devroient désirer qu'elle existât ; ils devroient, après en avoir reconnu l'existence, s'unir pour défendre ses droits ; heureux de

trouver dans la règle et le fondement de leur foi, le fondement et la règle de la raison même. Que les incrédules rejettent un principe qui renverse toutes leurs erreurs, on le conçoit, et peut-être auroit-on pu leur laisser le soin de le combattre. Hélas! il est si facile de répandre des nuages sur les vérités les plus évidentes, que si quelque chose doit étonner, ce n'est pas qu'on parvienne à les obscurcir, mais qu'au milieu des ténèbres dont les passions se plaisent à les environner, elles soient encore visibles à nos foibles yeux.

Ici se présente à nous une réflexion que nous prions le lecteur chrétien de méditer sérieusement. Dieu a tout fait pour lui-même; la foi nous l'assure, et il n'est rien en même temps de plus clair pour la raison. Il y a donc dans la nature de l'homme une tendance vers Dieu; et en effet qu'est-ce que Dieu? la vérité infinie; et l'homme a un désir infini de connoître ou de posséder la vérité. Mais si Dieu a mis dans la nature de l'homme cette tendance vers lui, nécessairement il y a mis aussi un moyen d'arriver là où il tend, c'est-à-dire à la vérité, ou à Dieu même, autant qu'il veut être connu de l'homme ici-bas. Quel



est ce moyen? Depuis l'origine du monde les hommes n'ont cherché la vérité que par deux voies.

Ou, soumettant leur propre raison à la raison universelle, ils ont cru sans examen, sur la foi de la tradition, tout ce qu'atteste la plus grande autorité; et cette voie, si on la suit jusqu'au bout, conduit l'homme au christianisme, ou à une parfaite connoissance de Dieu; et l'y conduit par l'humilité, par l'obéissance, par l'exercice de toutes les vertus que l'Evangile recommande.

Ou, prenant leur propre raison pour règle, et soumettant toutes les traditions à son jugement, ils n'ont voulu croire que ce qui lui paroissoit clair, évident, démontré; et cette voie, si on la suit jusqu'au bout, conduit l'homme, d'erreur en erreur, au scepticisme, ou aussi loin qu'il lui soit possible d'être de Dieu; et l'y conduit par l'orgueil, par l'indépendance et la révolte, par tout ce que l'Évangile condamne et réprouve.

Est-il possible que le chrétien hésite entre ces deux voies? est-il possible que le principe du mal, que l'orgueil soit le principe de certitude? que l'humble esprit qui croit, quand

une raison supérieure enseigne, soit hors du chemin de la vérité? Ce sont là cependant les conséquences des systèmes que nous combattons. Ces conséquences, il est vrai, on ne les tire pas dans nos écoles, on en auroit horreur; mais on les tire dans d'autres écoles; et n'est-ce pas assez pour abandonner les maximes d'où elles se déduisent ?

Avant de terminer cet écrit, il nous semble utile d'en présenter un court résumé, afin qu'on saisisse plus aisément l'ensemble des idées et leur liaison.

En remontant à l'origine de la philosophie, et en l'observant à toutes les époques de sa durée, nous avons constaté un fait important, c'est qu'en enseignant à l'homme à chercher la vérité dans sa raison seule, elle a partout ébranlé les vérités traditionnelles, et perdu les peuples en les précipitant dans le doute et dans l'erreur.

Cherchant ensuite la raison de ce fait, nous avons vu que toute philosophie qui place le principe de certitude dans l'homme individuel, ne peut en effet donner de base solide à ses croyances, ni de règle sûre à ses jugemens.

Le défaut d'une base solide sur laquelle re-

posent les croyances produit le scepticisme ; le défaut d'une règle sûre des jugemens produit le scepticisme et l'erreur.

Convaincus ainsi que la philosophie est une voie d'erreur et de doute, c'est-à-dire une voie de destruction, nous avons cherché hors d'elle un moyen d'arriver à la vérité, et ce moyen nous l'avons trouvé dans notre nature même.

En effet, la nature force tous les hommes de croire mille et mille choses dont il est aussi impossible de démontrer la vérité, qu'il est impossible d'en douter.

Nous sommes donc convenus d'admettre comme vrai ce que tous les hommes croient invinciblement. Cette foi invincible, universelle, est pour nous la base de la certitude ; et nous avons montré qu'en effet, si on rejette cette base, si on suppose que ce que tous les hommes croient vrai, puisse être faux, il n'y a plus de certitude possible, plus de vérité, plus de raison humaine.

Et pour que l'on conçoive nettement en quoi notre premier principe diffère de celui de la philosophie, nous les réduirons ici tous deux à leur plus simple expression.

Premier principe d'où nous partons : *Ce que tous les hommes croient être vrai, est vrai.*

Premier principe de la philosophie : *Ce que la raison de chaque homme perçoit clairement et distinctement, est vrai.*

Si ce que tous les hommes croient être vrai est vrai, il s'ensuit que l'uniformité des perceptions et l'accord des jugemens, est le caractère de la vérité : cette uniformité et cet accord, qui nous sont connus par le témoignage, constituent ce que nous appelons la raison générale ou l'autorité ; l'autorité ou la raison générale est donc la règle de la raison individuelle.

Si ce que la raison de chaque homme perçoit clairement et distinctement est vrai, chaque homme doit tenir pour vrai tout ce qu'il croit percevoir clairement et distinctement; en d'autres termes, ce que chaque homme croit fortement être vrai, est vrai.

Nous montrons que cette règle philosophique autorise toutes les erreurs, et qu'en rendant la raison de chacun juge de ce qu'il doit croire, on n'a rien à répliquer aux incrédules, lorsqu'ils vous disent : Ma raison n'est pas convaincue; qu'on se place à leur

égard dans la même position où sont les hérétiques à l'égard les uns des autres ; en un mot, qu'on adopte le principe de l'hérésie, avec toutes les contradictions et les absurdités qu'il entraîne. Appliquant ensuite aux controverses contre les athées et les déistes le principe d'autorité, nous faisons voir comment, avec ce seul principe, on force tous les ennemis du christianisme à en reconnoître la vérité, ou à nier leur propre raison.

Enfin nous répondons aux objections qu'on a proposées contre notre doctrine, et après avoir montré que, loin de porter atteinte aux preuves ordinaires de la religion, elle les complète et les fortifie ; nous prouvons que la méthode des philosophes est identiquement la même que la méthode des hérétiques, comme la méthode exposée dans l'*Essai*, n'est que la règle de foi catholique.

C'est donc bien vainement qu'on l'attaque ; elle n'est pas moins inébranlable que la vérité catholique elle-même : et nous sommes arrivés à des temps où, contraint de ramener de loin, et comme des extrémités de l'erreur, un grand nombre d'esprits à cette vérité sainte, on a dû mieux reconnoître la voie

qui y conduit, et s'assurer qu'il n'en existe qu'une. On le verra plus clairement de jour en jour, il suffit d'attendre, et nous aurions pu laisser l'avenir et un avenir très-prochain, répondre pour nous. Ce mouvement prodigieux qui agite le monde, ces ténèbres qui s'épaississent et se répandent sur la raison humaine, ce désordre profond et presque universel, ce terrible ascendant de l'erreur, Dieu le permet-il sans dessein, et n'en doit-il résulter aucune instruction nouvelle ? Non, non, ne le pensez pas : quelque chose de grand se prépare ; du sein de cette nuit jaillira une lumière plus éclatante : *les enfans de lumière* la salueront comme l'aurore de leur délivrance ; *les enfans de tenèbres* la maudiront comme l'annonce de leur ruine ; et à mesure que s'approchera le moment de la dernière séparation, le ciel s'ouvrant pour recevoir ses élus, montrera plus à découvert l'immuable vérité qu'ils contempleront éternellement.

PIÈCES

RELATIVES AU SECOND VOLUME

DE

L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE

EN MATIÈRE DE RELIGION.

AVERTISSEMENT.

Nous avons cru convenable de joindre à notre *Défense* plusieurs morceaux sur le même sujet; les uns avoient déjà paru, les autres nous ont été communiqués par des professeurs de théologie et d'autres ecclésiastiques très-respectables, mais qui, en se prononçant pour nous dans les contestations que notre ouvrage a fait naître, nous ont ôté le droit de dire ici tout ce que nous pensons nous-mêmes d'eux. Il nous a semblé que les mêmes principes, envisagés sous divers rapports, et présentés sous différentes formes, seroient plus aisément conçus; car ce qui est clair pour un esprit, ne l'est pas toujours pour un autre: afin qu'ils voient également bien le même objet, il faut changer le point de

vue pour chacun; et c'est une des causes pour lesquelles un livre, quel qu'il soit, ne persuade jamais tout le monde. Nous aurions voulu retrancher les expressions beaucoup trop flatteuses pour nous, qui se trouvent dans quelques-uns des morceaux qu'on va lire; mais cela nous a été quelquefois impossible, parce que ces retranchemens auroient tout-à-fait interrompu la suite du discours. Nous pensons qu'il suffit d'en avertir.

PIÈCES
RELATIVES AU SECOND VOLUME
DE
L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE
EN MATIÈRE DE RELIGION.

SUR UN DERNIER OUVRAGE
DE M. L'ABBÉ DE LA MENNAIS,

Par M. DE BONALD.

J'APPRENDS dans ma retraite que le deuxième volume de l'*Essai sur l'Indifférence religieuse*, publié par mon illustre ami M. l'abbé de la Mennais, a été dans la capitale, parmi des hommes instruits, un objet de contradiction, et peut-être même pour quelques-uns un sujet de scandale.

Persuadé que cet écrivain, quelque justement estimé qu'il soit, n'est pas plus que tout autre à l'abri de l'erreur, et certain en même temps qu'il s'empresseroit, qu'il s'honoreroit même de désavouer celles où il auroit pu tomber, si elles lui étoient démontrées, j'ai lu son ouvrage avec attention; j'en parlerai avec impartialité.

Il seroit au premier coup d'œil assez extraordinaire que le philosophe religieux qui s'est élevé dans son premier volume avec tant de force et de succès contre l'*indifférence en matière de religion*, nous eût au second rejeté dans le

scepticisme, et qu'il eût détruit d'une main ce qu'il a de l'autre si solidement édifié; mais il seroit possible que dans un siècle où l'on a tout ôté à la foi pour donner tout à la raison, entraîné loin de son terrain par la nécessité de suivre ses adversaires, il eût dépassé les bornes, et ôté trop à la raison pour le donner à la foi; et ce ne seroit pas le premier exemple de ces excès souvent involontaires auxquels de bons esprits se sont quelquefois laissés aller, et qui sont moins la faute des hommes que celle des temps où ils vivent et des doctrines qu'ils ont à combattre.

Réfléchissons toutefois à la terrible guerre que les vérités sur lesquelles est fondée la société soutiennent depuis trois siècles, et à ce furieux combat marqué de nos jours par une audace inouïe et des succès si déplorables, et nous reconnoîtrons que cet abandon presque général de la vérité, ces défections honteuses, cette extinction de la foi d'autant plus alarmante qu'elle est politique et en quelque sorte nationale, semblent indiquer qu'il manque quelque développement aux vérités, fondemens de l'ordre public; car la vérité, même la vérité morale, n'est publiquement combattue que parce qu'elle est méconnue, et l'on ne nie pas plus la légitimité de la défense du meurtre et du vol, que les propositions élémentaires de la géométrie; et nous ne nous étonnerons plus qu'il paroisse de loin en loin dans le monde social, non des vérités nouvelles, elles sont toutes aussi anciennes que Dieu et que l'homme, mais des manières nouvelles de les présenter, *non nova*, dit saint Augustin, *sed nove*, appropriées aux temps et aux esprits, qui les offrent aux hommes sous des rapports qu'ils n'avoient pas encore aperçus, qu'il ne leur avoit pas

même été nécessaire d'apercevoir, et qui, renfermés dans la vérité comme dans le sein de leur mère, en sortent quand il faut et comme il le faut; et ainsi s'approche peu à peu le moment où les hommes verront la vérité face à face, et non comme en figure et sous des voiles, *nunc quasi per speculum et in enigmate, tunc autem facie, ad faciem.*

Et ne pourrions-nous pas trouver un exemple de ce développement successif des vérités nécessaires dans ce sublime ouvrage *du Pape*, récemment publié par l'homme célèbre dont l'amitié m'honore et le suffrage m'encourage, M. le comte de Maistre, ministre d'état du roi de Sardaigne? Je sais qu'il a essuyé en France les mêmes contradictions que celui de M. l'abbé de la Mennais. Mais on auroit dû, ce me semble, considérer que les opinions qu'on a reprochées à l'auteur étranger, plutôt nationales que personnelles, et qui sont celles de toute l'Europe catholique, la France exceptée, n'ont jamais été condamnées par l'Eglise; qu'on est hors de France, et même en France, libre de les adopter, libre de les combattre; que de grands esprits les ont hautement défendues; que d'autres grands esprits, sans combattre celles-là, en ont, et avec quelque timidité, soutenu de contraires; que celles-ci ont été en France beaucoup plus appuyées par l'autorité laïque que par l'autorité ecclésiastique; et en laissant à part ces opinions, que l'autorité religieuse a jugées jusqu'ici indifférentes, on auroit reconnu que M. le comte de Maistre a présenté la papauté, centre et premier moyen de toute la civilisation du monde et de toute perfection morale de la société, sous les points de vue les plus magnifiques, les

plus nouveaux et les plus vrais; qu'il a appris aux gouvernemens ce qu'elle étoit dans le monde même politique, et ce qu'elle devoit être; et qu'il a, plus que tout autre écrivain, mis sur le chandelier cette lumière qui doit éclairer toutes les nations. Ces grandes vérités, Leibnitz lui-même, quoique né dans une communion séparée, les avoit entrevues, mais il étoit nécessaire de les montrer dans tout leur jour, depuis que tous les pouvoirs de la société, et celui-là plus que tous les autres, étoient devenus l'objet de la haine la plus envenimée et de l'attaque la plus furieuse qu'ils eussent jamais essuyée.

D'autres écrivains avoient essayé de faire voir l'intime alliance des vérités religieuses et des vérités politiques, conduits à cette démonstration par la séparation totale qu'on avoit voulu introduire entre elles pour mieux les ruiner toutes : M. l'abbé de la Mennais a considéré d'une manière rationnelle les vérités religieuses; il a voulu faire cesser le divorce qui existoit entre la philosophie et la religion, en montrant, ou plutôt en démontrant que la plus haute et la meilleure philosophie consiste à soumettre sa raison à l'autorité de la religion.

On peut ramener à un seul point la question qui s'est élevée entre M. l'abbé de la Mennais et ses adversaires.

L'homme a en lui-même et dans sa nature, intelligente à la fois et corporelle, trois moyens de parvenir à la connoissance de la vérité : les sens, le sentiment ou sens intime, et le raisonnement : jusque-là l'auteur est d'accord avec ses contradicteurs. Mais ces trois moyens sont insuffisans pour le conduire à la certitude, non à cette certitude en quelque sorte provisoire, ou si l'on veut spécu-

lative, qui fait que l'homme se rend à lui-même témoignage et se croit suffisamment assuré de la vérité de ce qu'il invente ou de ce qu'il découvre; mais de cette certitude définitive, absolue, publique, pratique, cette certitude dont l'individu n'a pas besoin pour exister, mais dont la société a besoin pour établir l'ordre, et qui est le fondement de toutes les lois qu'elle nous impose et de tous les sacrifices qu'elle nous commande. Car remarquez encore qu'autre chose est la croyance, autre chose est la certitude. *On croit beaucoup de choses*; la croyance suffit à l'homme pour tout ce qu'il veut entreprendre; mais pour donner des lois et imposer des croyances à la société, j'entends des croyances vraies et salutaires, il faut la certitude. Quand Christophe Colomb alloit chercher un nouveau monde, il avoit la croyance de le trouver, et cette croyance, toute impérieuse qu'elle étoit, n'étoit pas une certitude; mais pour donner des lois à la société humaine il faut avoir la certitude de leur bonté absolue; et où peut-elle se trouver, sinon dans l'autorité des lois primitives naturelles, divines, dont tous les législateurs ont tiré, comme des conséquences, leurs lois positives?

C'est ici que commence la contradiction, et l'on a crû voir que M. l'abbé de la Mennais ruinoit toute autre certitude que celle qui nous vient de la foi, et qu'il ôtoit trop à la raison pour le donner à l'autorité, et trop à l'homme pour en investir la société.

Remarquons d'abord que les sens, le sentiment, le raisonnement, ne sont en eux-mêmes des moyens de connoître la vérité qu'autant que nous réfléchissons sur le rapport de nos sens, sur les aperçus de notre raison, ou

que nous avons la conscience de nos sentimens. Mais nous ne pouvons avoir cette conscience, ni réfléchir sur ce que nos sens nous rapportent ou que notre raison aperçoit, sans penser; ni penser sans signes ou expressions au moins *mentales* de nos pensées, c'est-à-dire que nous ne pouvons penser sans paroles, et que les paroles ou le langage nous ayant été transmis d'autorité, sans contradiction de notre part, même sans raisonnement et par un acquiescement indélibéré, il est vrai de dire que même les moyens de connoître, ou si l'on veut la faculté d'en faire usage, nous ont été transmis d'autorité, et nous sont venus de la société d'êtres semblables à nous en intelligence.

En général cette doctrine de la liaison intime, nécessaire, indispensable, de la pensée et de la parole, a quelque peine à entrer dans les esprits qui, ne voyant la parole que dans l'articulation extérieure, ne réfléchissent pas assez qu'il faut, comme je l'ai dit ailleurs, *penser sa parole pour pouvoir parler sa pensée;* que les idées sont en nous, sans doute, mais que nous ne les apercevons que dans les expressions qui les revêtent et leur donnent en quelque sorte un corps.

Quand on a accusé M. l'abbé de la Mennais de ruiner tous les fondemens de la croyance humaine, lorsqu'il a nié la certitude de l'axiome de Descartes, *je pense, donc je suis*, en tant que cette certitude ne nous viendroit que de nous-mêmes; on n'a pas fait attention que l'homme ne pourroit même mentalement dire *je pense*, sans paroles intérieurement prononcées; auxquelles il donne le sens que lui ont enseigné ceux qui les lui ont apprises, et que dès lors cette certitude, cette conscience de sa propre

existence, qu'il tire de cette pensée, lui vient précisément de l'autorité qui lui a enseigné à dire *je pense*, ou le mot équivalent, qui, dans toutes les langues, signifie cette opération de l'esprit qui nous représente les objets, leurs rapports et leurs propriétés; et que sans cette première instruction, que l'homme certainement ne s'est pas donnée à lui-même, il ne pourroit, pas plus que l'animal, dire, *je pense*, ni par conséquent ajouter, *donc je suis*; et loin d'avoir aucune certitude de sa pensée et de son être, il ne pourroit pas plus que la brute avoir la conscience de l'un ni de l'autre. Son existence, sans doute, seroit une vérité, mais pour lui elle ne seroit pas une certitude; il n'y penseroit pas, et elle seroit pour lui comme si elle n'étoit pas.

Il faut, avant tout, bien s'entendre sur ce qui est vérité ou erreur. La vérité est tout ce qui conserve, l'erreur tout ce qui détruit; la vérité aboutit à la vie, l'erreur à la mort: et cela est vrai au sens moral comme au sens physique.

Il y a des vérités relatives à notre conservation purement individuelle et physique pour lesquelles la nature nous avertit sans autre autorité que la sienne, mais elles sont en plus petit nombre qu'on ne pense.

Je marche: un précipice s'ouvre sous mes pas, je m'arrête et me détourne; une pierre est prête à m'écraser, je fuis: je suis fatigué, je m'assieds; il pleut, je me retire sous un abri. Les animaux en font autant, et je n'ai besoin, pour cela, ni de pensée, ni de réflexions, ni de l'autorité des leçons, ni de celle des exemples.

Mais si je veux satisfaire des besoins plus composés, si j'ose ainsi parler, de ces besoins qui supposent l'homme en quelque état de société; si je veux me loger et me vêtir,

est-ce par mes propres réflexions ou par l'autorité de l'exemple que je préfère telle ou telle manière à telle autre? Même pour le premier de tous les besoins, celui de se nourrir, la nature apprend-elle à l'homme, comme elle l'apprend à l'animal, à distinguer les substances nuisibles des alimens salutaires; et pourroit-il, au premier âge de la société, choisir entre ceux-ci et ceux-là, si celle qui lui a donné de son sein la première nourriture ne lui avoit indiqué, au moins par son exemple, les alimens qui doivent la remplacer?

On dira peut-être que c'est par la raison même, et non par autorité, que nous parvenons à la connoissance des vérités mathématiques. Mais outre qu'elles nous ont été primitivement enseignées par des maîtres comme toutes les vérités rationnelles, outre qu'elles ne peuvent être l'objet de nos pensées, de nos réflexions, de nos recherches, que par le moyen du langage qui nous a été transmis par la société, il faut ici distinguer la vérité intrinsèque d'une chose de sa certitude extérieure et publique, et cette distinction me paroît jeter un grand jour sur la question qui nous occupe.

Tout ce qui est vrai ou vérité, car l'erreur n'est rien, n'est pas : il est vrai indépendamment de notre faculté de connoître et même de notre acquiescement; mais il ne devient absolument certain pour nous que lorsqu'il est non-seulement connu de quelques esprits, mais qu'il est universellement reconnu pour vrai, et les mots latins qui servent à exprimer la certitude, *certum facere*, *certum fieri*, indiquent tout seuls que la certitude nous vient d'ailleurs que de nous-mêmes.

Les propriétés du carré de l'hypothénuse étoient vraies de toute éternité, mais les hommes n'en ont eu la certitude que lorsque la démonstration en a été universellement connue et approuvée. Combien dans les sciences de vérités cachées, peut-être soupçonnées, et à qui il manque la certitude qui naît du consentement universel! Et si la démonstration d'une vérité géométrique n'étoit pas universellement reçue des savans, cette vérité, toute vérité qu'elle seroit, auroit-elle pour nous aucune certitude?

Je passe aux vérités morales ou sociales, les seules qui aient été l'objet des méditations de M. l'abbé de la Mennais. Pour fortifier sa démonstration, il s'est longuement étendu sur la foiblesse, l'incertitude, les erreurs de nos sens, de notre sentiment, de nos jugemens : mais dans quels philosophes, même religieux, ne trouve-t-on pas les mêmes observations? Que n'ont pas dit sur ce même sujet et Montaigne, et Pascal, et Malebranche qui veut que nous voyions tout en Dieu, et même le monde sensible? Et M. l'abbé de la Mennais n'a fait que dire d'une manière plus absolue, que ces trois moyens de connoître, suffisans pour l'objet que la nature s'est proposé, suffisans, si l'on veut, à notre existence passagère, faillibles eux-mêmes, et tout le monde en convient, étoient insuffisans pour donner à la société cette certitude absolue, infaillible, dont elle a besoin pour soumettre les hommes au joug de ses croyances et de ses lois.

Et d'abord considérez que les vérités morales sont certaines d'une certitude morale qui repose elle-même sur l'autorité des témoignages; et ici s'applique, ce me semble, le mot de l'apôtre : *Fides ex auditu : quomodo audient*

sine prædicante? « La foi vient par l'ouïe : comment en» tendront-ils si on ne leur parle? » Qui est-ce qui auroit connu la première vérité de l'ordre moral, l'existence de Dieu, si Dieu lui-même ne s'étoit révélé aux hommes; et si la société, une fois instruite de cette vérité fondement de toute existence sociale, n'avoit transmis à ses enfans, à mesure qu'ils venoient au monde, quelque connoissance de cette révélation primitive? Comment les hommes auroient-ils pu connoître le grand fait de la rédemption du genre humain, moyen de toute perfection et de tout ordre, si des histoires authentiques, conservées d'âge en âge, une tradition non interrompue et d'incontestables monumens n'en avoient fixé l'époque et raconté les principaux événemens? Les hommes, sans doute, ont des moyens de connoître la vérité, puisque l'intelligence qui les distingue des animaux n'est que la faculté de connoître la vérité, et que la raison qui doit les distinguer entre eux n'est que *la vérité connue*. Mais l'homme, quel que soit son génie, qui découvre ou croit découvrir une vérité, a-t-il en lui-même l'autorité nécessaire pour la faire recevoir des autres hommes et leur en donner cette certitude qui triomphe de leurs penchans les plus chers et de leurs habitudes les plus invétérées? Même pour les vérités de l'ordre physique qui sont dans les rapports matériels des êtres sensibles, une fois qu'elles sont montrées aux hommes, s'ils les retrouvent dans leur propre raison, s'ils les adoptent, le consentement universel établit la certitude, et cette vérité prend son rang parmi les vérités les plus anciennes; et si, comme nous l'avons déjà dit, elle étoit contredite, et si elle n'étoit pas universellement reconnue,

elle seroit encore incertaine, quoiqu'elle pût être une vérité, et il manqueroit quelque chose à sa certitude, parce qu'elle auroit encore quelque côté obscur par où elle ne pourroit être aperçue.

Ainsi le raisonnement, les sens, le sentiment de chaque homme sont faillibles, et dès lors il ne peut en tirer une certitude infaillible; et cependant leur faillibilité et leur foiblesse sont sans danger pour lui, parce qu'elles peuvent être redressées et averties par les sens, le sentiment, la raison des autres. Mais les sens, le sentiment, le raisonnement de l'universalité des hommes est infaillible, parce qu'ils sont appuyés sur l'autorité de la raison générale, qui est en Dieu, père et conservateur des sociétés humaines, qui a voulu que l'homme ne pût pas vivre isolé, et qui a fait de sa foiblesse individuelle la raison de sa sociabilité et le lien le plus fort de toute existence sociale. Et ne trouvons-nous pas une analogie de cette vérité même dans l'ordre physique où des entreprises, impossibles à la force individuelle de tous les hommes du monde pris un à un, sont facilement exécutées par les forces réunies d'un certain nombre? Si l'homme avoit en lui-même la vérité, la certitude, la force, il pourroit vivre seul, et seroit à lui-même toute sa société.

Les vérités de l'ordre moral, ces vérités qui contrarient nos passions, même lorsque notre raison n'a rien à leur opposer, ont besoin, et plus que les autres, de l'autorité du consentement universel pour être reçues. Et qui peut inspirer ce consentement universel à des vérités qui ne tombent pas sous les sens, et qui ont contre elles et les illusions des sens et les révoltes de l'orgueil, si ce n'est

celui dont l'intelligence infinie éclaire toutes les intelligences finies, comme sa volonté absolue triomphe tôt ou tard de toutes nos volontés passagères? Ainsi nous retrouvons partout le consentement universel à l'existence de quelque être supérieur à l'homme, à la distinction du bien et du mal, à une vie future, etc., etc. Et le plus ou moins de développement de ces vérités primitives, le plus ou moins de conséquences déduites de ces vérités-principes et appliquées à la conduite des hommes et à l'ordre des sociétés, marquent dans tout le globe les divers degrés de civilisation ou de perfection morale, et par conséquent le plus ou moins de lumières et de force de stabilité et même de bonheur des peuples. Les peuples chrétiens ne sont sur la terre les peuples les plus éclairés et les plus forts de force d'expansion et de stabilité, que parce qu'ils ont déduit plus de conséquences et des conséquences plus justes de ces premiers principes, et qu'ils les ont appliqués à l'état de leurs sociétés. Ainsi (pour en citer un seul exemple), de ces principes fondamentaux universellement reconnus : *tu ne tueras pas*, *tu ne voleras pas*, ils en ont déduit comme une conséquence plus ou moins prochaine la défense ou la répression du tort le plus léger fait à son prochain dans sa personne ou dans ses biens, et les lois mêmes de simple police n'ont pas une autre raison. Ainsi de cet autre principe : *tu ne commettras point d'adultère*, ils en ont tiré, comme une conséquence, la pudeur du sexe, et le respect dû à sa foiblesse, ce respect qui va jusqu'à lui faire rendre par les mœurs l'empire que les lois lui refusent.

Ainsi, si l'homme trouve en lui-même et par une im-

pulsion naturelle la certitude de quelques vérités ou de quelques faits relatifs à sa conservation personnelle, et qui, par cette raison, commune à tous les êtres animés, ne lui sont venus d'aucune autorité et ont prévenu toute réflexion, il ne trouve que dans la société, il ne reçoit que de la société des êtres intelligens, les seuls qui puissent faire société entre eux, les vérités sociales, patrimoine commun auquel nous sommes tous substitués, et dont nous avons l'usufruit pour le transmettre intact et agrandi, si nous pouvons, aux générations qui nous succéderont, comme nous leur transmettrons le langage que nous avons reçu, et qui sera pour elles, comme il aura été pour nous, le lien de toute sociabilité, et le dépôt de toutes les vérités.

Ainsi, je ne vois pas de fondemens raisonnables aux critiques que l'on a faites du dernier ouvrage de M. l'abbé de la Mennais; mais je reconnois toutefois qu'il est utile, qu'il est nécessaire que toute manière nouvelle de présenter des vérités, même anciennes, paroisse suspecte et soit l'objet d'un examen sévère. La vérité est une denrée qui vient d'un pays éloigné, et dont on ne connoît pas bien l'état sanitaire; et il est bon de lui faire faire quarantaine avant de l'admettre : et plût à Dieu qu'on eût pris en Europe la même précaution contre l'erreur? Aussi lorsqu'une opinion nouvelle est élevée dans le monde religieux, l'Eglise a laissé long-temps le champ libre à la dispute, et lorsqu'elle l'a jugée suffisamment éclaircie, elle a prononcé avec autorité sur le vrai et le faux, sur ce qu'il falloit admettre et sur ce qu'il falloit rejeter.

Au reste, si je n'avois pas pleinement justifié M. l'abbé de la Mennais, la faute en seroit à moi, qui me suis peut-

être trop hâté de le défendre, lorsqu'il n'a encore, du moins à ma connoissance, été attaqué que dans des articles de journaux faits par des hommes de beaucoup d'esprit et de connoissance, et dont les excellentes intentions sont connues, mais qui n'ont pas pu donner à leur critique un développement que le terrain qu'ils avoient choisi ne comportoit pas. Leur méprise, je le crois, est d'avoir confondu la *vérité* d'une chose et sa *certitude ;* la vérité, qui est en elle-même indépendamment de nous, et que nous pouvons connoître par les moyens qui nous ont été donnés, et connoître jusqu'à nous en former une opinion ou une croyance qui suffit à nos déterminations individuelles; la certitude, qui existe hors de nous, quelquefois malgré nous, et qui, devant régler l'état de la société, est inébranlablement établie sur l'autorité de la société, la révélation divine et le consentement universel. « L'hom- » me, dit très-bien M. l'abbé de la Mennais, peut avoir » des opinions : les dogmes appartiennent à la société. » Aussi quand la société se dissout, les opinions succè- » dent aux croyances. » Il peut y avoir erreur ou vérité dans les opinions, il doit y avoir certitude dans les dogmes.

Enfin, et cette preuve sur laquelle insiste M. l'abbé de la Mennais n'a pas été appréciée, il est si vrai que les hommes regardent le consentement universel comme le *criterium* définitif de la certitude des choses, qui n'est que leur vérité universellement connue, qu'ils n'ont d'autre manière de juger l'absence de la raison, ou la démence, dans ses divers degrés de singularité et de bizarrerie, que l'opposition de celui qui en est atteint aux opi-

nions universellement reçues et à la manière générale de voir et de penser.

Avec le temps, je crois, on rendra justice à M. l'abbé de la Mennais, qui n'a fait que tirer les dernières conséquences de l'enseignement religieux, qui parle sans cesse à l'homme de sa misère, de sa foiblesse, de son néant, et qui, sans doute, n'a pas voulu attribuer la prérogative divine de l'infaillibilité de ses moyens de connoître à ce peu *de cendre et de poussière.* Certes, si jamais l'homme a fait une expérience décisive des erreurs de sa raison, c'est dans la révolution qui désole l'Europe et dans l'extravagance des milliers de lois fondamentales qui désolent la France ; et la doctrine de l'auteur que je défends n'est au fond qu'une explication et une application positive de cet axiome aussi ancien que le monde, et vrai quand on le renferme dans de justes bornes, *vox populi*, *vox Dei.*

Laissons les vaines disputes. On peut faire sans doute de fortes objections, des objections si l'on veut insolubles, contre l'existence des corps que nous connoissons par le rapport de nos sens, dont nous avons le sentiment intime, et sur laquelle le raisonnement peut s'exercer ; mais en sommes-nous moins persuadés de l'existence des corps, et n'agissons-nous pas, ne vivons-nous pas même dans cette croyance? C'est ainsi qu'on oppose des difficultés insurmontables à notre *libre arbitre*, et qu'on veut nous démontrer que, quoi que nous fassions, nous ne pouvons rien changer à un ordre de choses déterminé d'avance, et cependant nous croyons fermement à ce *libre arbitre*, et nous agissons constamment en conséquence de cette croyance. M. l'abbé de la Mennais a cherché dans

les choses qui tombent sous les sens, ou qui sont l'objet du sens intime, des exemples de l'impuissance de nos moyens de connoître, pour arriver à une certitude infaillible dans les choses morales : ces exemples, il les a peut-être forcés ; mais le fond de son système n'en est pas moins vrai, et il se réduit tout entier à cette proposition, que l'homme n'a pas en lui-même les moyens de parvenir à une certitude infaillible dans les choses morales. Ses adversaires soutiennent le contraire ; et la dispute, ramenée ainsi à ses termes les plus simples, rappelle les différens qui existent entre les catholiques, qui croient que nous devons recevoir de l'autorité l'interprétation des livres saints, et les protestans, qui soutiennent que nous la trouvons dans notre propre sens, et qu'elle nous est rendue sensible comme les saveurs et les couleurs. Cependant la politique n'exige pas de nous cette certitude infaillible, même pour les fonctions où elle seroit nécessaire, et même indispensable, si on pouvoit l'obtenir, pour la fonction de condamner à mort : et quel est le juge ou le jury qui osât dire qu'il a une certitude infaillible de la culpabilité du condamné, et qu'il est impossible qu'il se soit trompé ? La religion l'exige encore moins, puisqu'elle ne la fait venir que de l'autorité, et qu'elle nous avertit sans cesse de nous défier de nos lumières, et de ne pas croire à notre propre sens ; sans doute une certitude infaillible dans des êtres si fragiles, si foibles, si passionnés, seroit une bien haute prérogative, une perfection qui les approcheroit de la Divinité elle-même ; mais la religion ne nous dit-elle pas que tout don parfait, tout ce qui nous est *donné* de meilleur, nous vient d'en haut, et descend du Père des lu-

mières, en qui il n'y a ni ombre, ni changement, ni défaillance... *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens à Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.* Il répugne que la certitude infaillible des vérités fondamentales de la société ait été donnée à un être contingent aussi passager, aussi faillible que l'homme; et certes quand on voit les erreurs, même politiques, où sont tombés les plus grands esprits, et encore dans le *siècle des lumières*, et malgré *la perfectibilité indéfinie* de la raison humaine, on sent qu'il faut au moins ajourner à un temps plus heureux la déclaration de notre infaillibilité individuelle.

SUR LE SECOND VOLUME

DE

L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE

EN MATIÈRE DE RELIGION;

Par M. GENOUDE.

La religion fut d'abord toute la philosophie des chrétiens, comme elle avoit été la philosophie des Hébreux. Parmi les premiers peuples, aucun ne sentit le besoin d'une philosophie pour découvrir les vérités nécessaires qui étoient toutes renfermées dans les traditions qui re-

montoient à Dieu même. Ils n'en appelèrent ni au témoignage des sens, ni au sens intime, ni au raisonnement de ce qu'ils devoient croire. *Nos pères nous ont dit*, parce que nos pères ont reçu la vérité de Dieu même; voilà sur quel fondement reposa d'abord la vérité. Les traditions furent ensuite altérées par l'orgueil et par les passions. Alors parurent les systèmes des philosophes. Quand le christianisme eut converti le monde, et même les philosophes, ceux-ci voulurent retenir leurs vains systèmes, et les concilier avec la religion. Bientôt mille sectes déchirèrent l'Église; l'invasion des Barbares arrêta ce mouvement inquiet des esprits. Durant plusieurs siècles les peuples se reposèrent dans la foi : on croyoit alors à l'existence de Dieu, à la création de la matière, à l'union de l'âme et du corps dans l'homme, à la distinction du juste et de l'injuste, aux peines et aux récompenses de l'autre vie, non parce que la philosophie démontroit ces vérités, mais parce qu'elles faisoient partie de la religion. On ne cherchoit pas alors si c'étoit sur le sens intime ou sur le raisonnement qu'on doit appuyer ces vérités : on se contentoit de la religion comme de la règle infaillible de vérité, car la religion est la raison de Dieu même, transmise à chaque homme par la tradition. A la renaissance des lettres, l'orgueil, sous le nom de science, enivra quelques esprits foibles; on se prosterna devant Aristote, et on sépara la philosophie de la religion; on crut à certaines vérités qu'on appela philosophiques, parce qu'on les jugeoit évidentes, et on crut les autres parce qu'elles étoient enseignées par l'Église. L'esprit humain ne s'arrête jamais dans l'erreur, et bientôt une grande scission eut lieu dans

l'Église chrétienne. Des hommes parurent qui affirmèrent que, même dans la religion, il ne falloit rien croire d'après l'autorité, mais qu'on ne devoit se soumettre qu'à ce qui paroissoit évident dans l'Écriture et la tradition. On se défend difficilement d'une erreur fort répandue et qui flatte notre orgueil. Descartes, qui attaqua la philosophie d'Aristote, établit le doute universel. Toutes les traditions furent rejetées par ce nouveau philosophe, qui disoit que pour bien connoître *il ne falloit pas chercher ce qu'on avoit écrit ou pensé avant nous, mais savoir s'en tenir à ce qu'on reconnoissoit soi-même pour évident*. Il fit donc reposer toute la philosophie sur le sens intime, sur l'évidence, et commença ainsi la science de l'idéologie. « C'est Descartes, dit Thomas dans son éloge, qui créa » cette logique intérieure de l'âme, par laquelle l'entende» ment se rend compte à lui-même de toutes ses idées. » Descartes isola donc l'homme des traditions, et détruisit ainsi l'homme social dans le fond de son être, dans son intelligence; et quand il sort de son doute universel pour nous dire : Puisque je doute, je pense; puisque je pense, j'existe; il franchit un abîme immense et pose au milieu des airs (suivant les expressions de l'auteur de l'*Essai*) la première pierre de l'édifice qu'il entreprend d'élever. Le principe de sa philosophie, *de ne regarder comme vrai que ce qui est évident*, n'en conserve pas moins tout son danger. Ce que dit Thomas pour prévenir l'accusation de témérité dans la philosophie de Descartes est fort remarquable, et fait voir qu'il sentoit très-bien la contradiction que Descartes établissoit entre la philosophie et la religion. « Il n'est pas nécessaire d'avertir que le doute philo-

» sophique de Descartes ne s'étendit jamais aux vérités » révélées ; il les regardoit comme d'un ordre trop supé- » rieur à la raison pour vouloir les y assujettir. On voit » partout dans ses ouvrages qu'il distinguoit le philosophe » du chrétien, et que, s'il parloit avec audace sur tous les » objets de la raison, il ne parloit qu'avec soumission sur » tous les objets de la foi. »

Certes, l'existence des corps, l'union de l'esprit et de la matière, l'existence de Dieu même, objets de la philosophie, sont aussi des vérités d'un ordre supérieur à la raison, et on vit bientôt les effets funestes d'un système qui les abandonnoit au doute. Le scepticisme remplaça la foi. Descartes va jusqu'à dire que l'homme a inventé sa pensée et la pensée de l'infini, à peu près comme ceux qui prétendent que l'homme a inventé sa parole et le verbe, moyen universel du langage. La pensée et la parole sont intimement liées, elles se développent l'une à l'aide de l'autre, et ces biens sont comme la vie, une tradition, un héritage. Locke, venu après Descartes, voulut trouver dans les sens les principes de nos idées, que Descartes avoit fait naître d'elles-mêmes et du doute. Rousseau prétendit qu'elles étoient gravées dans les cœurs, et que la conscience étoit la règle de la vérité. Kant nia la raison même, et affirma que nous ne pouvons être sûrs de rien, pas même de l'existence des corps ; car qui nous dit que l'espace et la durée ne sont pas des formes de notre entendement, et que nous ne voyons les objets hors de nous étendus et successifs, à cause de la forme de notre intelligence, comme nous voyons avec des verres rouges les objets rouges, quoiqu'ils ne le soient pas réellement. Les sens, le rai-

sonnement, le sentiment, sont donc des bases de philosophie tour à tour ruinées par des philosophes. Qu'on nous montre en philosophie *un établissement*, pour parler le langage de Leibnitz, ou une vérité reconnue. Toutes les philosophies jusqu'ici n'ont donc abouti qu'au scepticisme.

M. de la Mennais, en attaquant l'indifférence en matière de religion, a dû rechercher d'où venoit ce mal, et en indiquer le remède; et nous croyons que sa philosophie, qui n'est rien moins que nouvelle, est la philosophie du bon sens. La première question qu'il a dû se faire pour montrer aux hommes qu'ils devoient rechercher la vérité, est celle-ci : Y a-t-il un moyen de s'assurer des vérités nécessaires? La réponse n'est pas douteuse, puisque le genre humain vit de foi à ces vérités, malgré les variations perpétuelles de la philosophie et l'incertitude de ses systèmes. Pendant que les philosophes arrivent au scepticisme et doivent douter de tout, tous les hommes « croient invinciblement mille et mille vérités, qui sont le lien de la société » et le fondement de la vie humaine. » Pourquoi ce résultat si différent? Parce que les uns demandent à leur raison de leur démontrer toutes les vérités, pendant que les autres admettent comme vrai ce que l'universalité des hommes a reconnu pour tel. M. de la Mennais constate des faits dont l'ensemble constitue le seul système qui conduise à la vérité. Après avoir montré admirablement que ce n'est pas dans les sens que nous pouvons trouver le fondement de la certitude, puisqu'il n'existe aucun rapport nécessaire entre nos sensations et la réalité des choses, ni dans le sentiment qui se laisse emporter par l'erreur

comme par la vérité, ni dans le raisonnement avec lequel les philosophes ont tout nié et tout affirmé, M. de la Mennais parle ainsi :

« Mais quoi! perdant toute espérance, nous plonge-» rons-nous les yeux fermés dans les muettes profondeurs » d'un scepticisme universel? Douterons-nous si nous pen-» sons, si nous sentons, si nous sommes? La nature ne le » permet pas; elle nous force de croire, lors même que » notre raison n'est pas convaincue. La certitude absolue » et le doute absolu nous sont également interdits. Le » scepticisme complet seroit l'extinction de l'intelligence » et la mort totale de l'homme. Or, il ne lui est pas donné » de s'anéantir. Il y a en lui quelque chose qui résiste in-» vinciblement à la destruction, je ne sais quelle foi vi-» tale, insurmontable à sa volonté même. Qu'il le veuille » ou non, il faut qu'il croie, parce qu'il faut qu'il agisse, » parce qu'il faut qu'il se conserve. La raison, s'il n'écou-» toit qu'elle, ne lui apprenant qu'à douter de tout et » d'elle-même, le réduiroit à un état d'inaction absolue; » il périroit avant d'avoir pu seulement se prouver à lui-» même qu'il existe. Ainsi, l'homme est dans l'impuissance » naturelle de démontrer pleinement aucune vérité, et » dans une égale impuissance de refuser d'admettre cer-» taines vérités. Bien plus, les vérités que la nature le » contraint d'admettre avec le plus d'empire, sont celles » dont il a le moins de preuves : tels sont tous les principes » qu'on appelle évidens; on les reconnoît même à ce ca-» ractère qu'on ne sauroit les prouver.

» Dès qu'on veut que toutes les croyances reposent sur » des démonstrations, l'on est directement conduit au

» pyrrhonisme. Or, le pyrrhonisme parfait, s'il étoit pos- » sible d'y arriver, ne seroit qu'une parfaite folie, une ma- » ladie destructive de l'espèce humaine. De là vient que le » même sentiment qui nous attache à l'existence, nous » force de croire et d'agir conformément à ce que nous » croyons. Il se forme malgré nous dans notre entende- » ment une série de vérités inébranlables au doute, soit » que nous les ayons acquises par les sens ou par quelque » autre voie. De cet ordre sont toutes les vérités néces- » saires à notre conservation, toutes les vérités sur les- » quelles se fondent le commerce de la vie et la pratique » des arts et métiers indispensables. Nous croyons invin- » ciblement qu'il existe des corps doués de certaines pro- » priétés; que le soleil se levera demain; qu'en confiant des » semences à la terre elle nous rendra des moissons. » Qui jamais douta de ces choses et de mille autres sem- » blables?

» Dans un ordre différent, nous ne doutons pas da- » vantage d'une multitude de vérités que la science cons- » tate; et c'est cette impuissance de douter, ou du moins, » si l'on doute, l'assurance d'être déclaré fou, ignorant, » inepte, par les autres hommes, qui constitue toute la » certitude humaine. Le consentement commun (*sensus* » *communis*) est pour nous le sceau de la vérité; il » n'y en a point d'autre. Supposons en effet que les » hommes, dans les mêmes circonstances, fussent affectés » de sensations, de sentimens contraires, formassent » des jugemens opposés, aucun d'eux ne pourroit rien » nier, rien affirmer, parce qu'aucun d'eux ne trouveroit » en soi de preuves déterminantes en faveur de ce qu'il

» sent et de ce qu'il juge. Sa raison étonnée s'arrêteroit » en silence devant la raison d'autrui, comme nous nous » arrêterions, pleins de surprise et de doute, devant des » miroirs qui, placés en face du même objet, en réfléchi- » roient des images dissemblables.

» Qu'il y ait contradiction entre les rapports des sens, » les témoignages intérieurs de l'évidence, ou les juge- » mens raisonnés de plusieurs individus, sur-le-champ le » défaut d'accord produit l'incertitude; et l'esprit demeure » en suspens jusqu'à ce que le consentement commun ra- » mène avec soi la persuasion. Un principe, un fait quel- » conque est plus ou moins douteux, plus ou moins cer- » tain, selon qu'il est adopté, attesté plus ou moins uni- » versellement. Toutes les idées humaines sont pesées à » cette balance; les hommes n'ont point d'autre règle » pour les apprécier. »

Et voilà comment s'exprime celui qu'on accuse de nier *la vérité et l'erreur, le bien et le mal.* Où avez-vous vu qu'il dise que la raison ne puisse servir à conduire à la vérité? Il dit seulement qu'elle ne peut par elle-même arriver à la certitude, et qu'il faut qu'elle s'aide de l'autorité ou d'une raison plus générale qui la redresse quand elle s'égare. *

---

* Répétons ici l'explication qu'on a déjà donnée : « Un moyen infaillible de certitude est celui qui ne peut pas tromper. Or, les sens, le sens intime, ou ce qu'on prend pour tel, le raisonnement, ou la raison particulière de l'homme, le trompent souvent.

« Donc ni les sens, ni le sens intime, ni la raison particulière de

On fait cette objection : L'homme réduit à lui-même ne peut s'assurer d'aucune vérité ; mais comment arrivera-t-il à croire cette vérité, que l'autorité est une règle infaillible de certitude? Parce que c'est là une de ces vérités qu'il n'est pas possible à la raison, je ne dis pas de prouver, mais de ne pas croire, et que M. de la Mennais ne constate que des faits ; parce que Dieu, ayant voulu que le genre humain se conservât, encore que les individus périssent, n'a pas voulu que le genre humain se trompât, encore que les individus pussent errer; parce

---

l'homme ne sont des moyens infaillibles de certitude. Ce n'est pas à dire que les sens, le sens intime et la raison particulière de l'homme le trompent toujours; mais c'est-à-dire que l'homme ne trouve en lui-même aucun moyen infaillible de reconnoître d'une manière certaine si ses sens, son sentiment intime, sa raison particulière, ne le trompent pas.

» Ce n'est pas à dire non plus que l'homme puisse et doive rejeter le rapport des sens, son sentiment intime, ou le jugement de sa raison particulière. Non, le rapport des sens, le sentiment intime, la raison particulière de l'homme, sont, chacun dans son ressort, une autorité privée à laquelle, quoiqu'elle puisse se tromper, et qu'elle se trompe souvent en effet, il est forcé de croire et de s'en rapporter, faute de mieux, en mille et mille circonstances.

» Mais aussi le rapport des sens, le sentiment intime, la raison de plusieurs hommes, sont une autorité plus grande, et qui, toutes choses égales d'ailleurs, doit l'emporter sur l'autorité particulière d'un seul. Enfin, le rapport des sens, le sentiment intime, la raison de l'universalité des hommes, voilà l'autorité la plus grande possible sur la terre, et par conséquent le moyen le plus sûr de parvenir à la certitude; car cette autorité n'est autre chose que le rapport des sens, le sentiment intime, la raison humaine élevée à sa plus haute puissance. »

que l'homme doit tout à cette autorité; et comme il reçoit d'autrui les alimens nécessaires à la vie physique, il en reçoit aussi la nourriture de l'intelligence. C'est à la famille que l'enfant doit tout d'abord; et comme la famille où il est né est l'image de cette première famille dont Dieu étoit le père, il doit rechercher, dès que sa raison est formée, tout ce que Dieu a dit à cette première famille. Ce que tous les peuples croient appartient à cette première tradition. Tout ce qui leur est particulier en est une altération. Ainsi donc l'homme en rapport avec la société l'est avec Dieu même. Rompez ce lien, que reste-t-il à l'homme isolé? Je laisse à chacun de mes lecteurs à se représenter ce que seroit l'homme abandonné à sa naissance, et n'ayant aucune communication avec des êtres humains, quand parviendroit même à conserver la vie.

L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'un culte, les peines et les récompenses pour les bons et les méchans, etc.; ces vérités, défendues par le consentement commun, n'ont plus besoin de démonstrations (*consensus omnium probat esse rem*, Cic.), puisque c'est se déclarer en état de folie que de vouloir contredire le genre humain, et ainsi le scepticisme est détruit à jamais. Tout le christianisme découle de ces vérités, puisque le christianisme n'est que la religion de tous les temps, qui a reçu le sceau d'une nouvelle révélation. Dans toutes les religions il y a des vérités qui sont communes à toutes, et ces vérités appartiennent au christianisme. Les erreurs sont particulières à chacune; elles n'appartiennent plus à la tradition générale; elles ne sont plus appuyées sur le consentement commun. Il n'y a pas

dans le christianisme une vérité qui ne se trouve chez tous les peuples ; mais le christianisme seul représente fidèlement les premières vérités révélées par Dieu au premier homme. Or le principe sur lequel M. de la Mennais fait reposer la philosophie est le même sur lequel est fondée la religion, et ceux qui l'attaquent ne font pas attention qu'ils répondent tous les jours aux incrédules, comme M. de la Mennais leur répond à eux-mêmes. Vous détruisez la raison, disent les philosophes, en établissant l'autorité. Vous dites, croyez sans examen, croyez ce que vous ne pouvez comprendre. On répond qu'on ne détruit pas la raison, mais qu'on ne lui permet que d'examiner si les titres de l'autorité qu'on lui propose sont valides. Après cela on l'oblige à croire tout ce qu'enseigne l'autorité. M. de la Mennais ne dit pas autre chose.

En un mot, l'autorité est la règle, dit M. de la Mennais. Deux hommes disputent sur l'existence de Dieu : la raison de l'un lui dit que Dieu n'est pas; la raison de l'autre lui affirme qu'il est. Où est l'évidence certaine? L'autorité est invoquée ; le genre humain dépose que Dieu est; dès lors l'existence de Dieu est un fait qu'il n'est plus possible de nier sans se déclarer fou. Ainsi donc, parce que les philosophes n'avoient pas découvert cette règle innée en nous, et ne l'avoient pas encore exposée, leur orgueil se révolte, et pourquoi? Le genre humain vit sur ce principe, sans s'inquiéter si les philosophes l'ont reconnu ou nié; et il est bien plus important que le genre humain ne se soit pas trompé, que quelques rêveurs qui ont élevé systèmes sur systèmes pour en venir enfin à un désolant scepticisme.

Le second volume de M. l'abbé de la Mennais est donc, comme on le voit, de la plus haute importance; car le principe qu'il pose, admis en philosophie, détruit non-seulement les erreurs de toutes les philosophies, mais encore celles des sectes, ou les hérésies; car un homme qui est obligé d'abandonner le sens particulier, et d'en référer au consentement commun en philosophie, pour mettre à couvert les premières vérités, sera infailliblement conduit à abandonner également le sens particulier en religion, et à s'en rapporter à la tradition universelle ou à l'autorité de l'Eglise. Il étoit digne de M. l'abbé de la Mennais de montrer enfin l'accord de la véritable philosophie et de la religion; et après un siècle qui, en voulant les séparer, avoit tout ébranlé dans le monde moral, de prouver que la philosophie, pour arriver à la vérité, ne doit employer que le moyen dont la religion se sert pour y parvenir. C'est ainsi que l'erreur contribue toujours au triomphe de la vérité. Si l'on n'avoit pas vu le trouble qui résultoit pour les intelligences de la séparation de la philosophie et de la religion, M. de la Mennais n'auroit pas été conduit à montrer que la religion est la seule bonne philosophie; et il n'auroit pas porté jusqu'à l'évidence ce qu'avoit déjà dit Bacon de la religion : *Que peu de philosophie en éloigne, et que beaucoup de philosophie y ramène.*

LETTRE DE M. GENOUDE,

A MONSIEUR LE DIRECTEUR DU DÉFENSEUR.

MONSIEUR,

J'apprends que M. T. se prépare à répondre à l'article que vous avez inséré dans la trentième livraison du *Défenseur*. Je crois donc essentiel, avant cette nouvelle attaque, de bien poser l'état de la question, et d'expliquer dans quel sens *l'homme isolé* est pris par M. de la Mennais, en montrant la liaison qui existe entre le premier et le second volume de l'*Essai sur l'indifférence*. Ceux qui ont lu le premier chapitre du second volume, sans réfléchir qu'ils lisoient le treizième chapitre d'un ouvrage, et non pas le premier, ont accusé M. de la Mennais de ruiner toute espèce de certitude, et l'ont transformé en sceptique. Si l'on n'étoit pas accoutumé à cette précipitation des jugemens humains, il y aurait vraiment là de quoi s'étonner. Mais on commence aujourd'hui à se dire : Il faut bien que nous n'ayons pas entendu M. de la Mennais ni M. de Bonald qui l'a défendu, puisque ce que nous leur faisons dire est absurde.

Voici le plan de l'*Essai* :

M. de la Mennais, après avoir montré dans son premier

volume, en combattant les trois systèmes généraux d'incrédulité, que le principe fondamental de l'hérésie, du déisme et de l'athéisme, est la souveraineté de la raison individuelle, c'est-à-dire que l'hérétique, le déiste et l'athée soutiennent que la raison particulière de chacun est la règle de ses croyances; en sorte qu'ils n'admettent comme vrai que ce qui est démontré à cette même raison, ce qui le conduit inévitablement au scepticisme universel, considère dans le second volume l'homme dans l'état où l'hérétique, le déiste et l'athée se placent volontairement.

L'homme dès lors, cet être contingent, rejetant Dieu, être nécessaire, est forcé de se nier lui-même, puisqu'il n'aperçoit plus de raison de son existence.

Il ne peut donc avoir la certitude rationnelle de rien, et doit par conséquent demeurer dans le doute. Cependant cet état est impossible. Il y a en lui quelque chose qui le force invinciblement à croire mille et mille choses dont il n'a aucune preuve certaine; d'où il résulte que le doute, et par conséquent l'isolement de la raison qui produit ce doute, sont opposés à sa nature. Cet homme croira donc nécessairement. En cet état, que doit-il raisonnablement regarder comme certain? Ce que tout le genre humain croit. Il croira donc ce qui sera appuyé sur l'autorité des autres hommes, et voilà le fondement de sa certitude, en voilà la raison dernière. Il lui est impossible d'en assigner une autre, avant d'avoir trouvé Dieu. Il ne peut dire comme le philosophe religieux : Mes sens s'accordant à croire à l'existence des corps, Dieu me jetteroit lui-même dans l'illusion, si les corps n'existoient pas réel-

lement, puisque celui à qui s'adresse M. de la Mennais nie Dieu de droit ou de fait. M. de la Mennais montre ensuite au sceptique le genre humain tout entier attestant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les peines et les récompenses d'une autre vie, etc. Dieu une fois reconnu, en lui se trouve la *certitude absolue*, parce qu'il est seul la dernière raison des choses, et l'autorité de l'Église n'est encore que l'autorité de Dieu même. Ainsi donc M. de la Mennais force l'homme qui raisonne rigoureusement à admettre l'autorité de l'Eglise, ou à rejeter l'existence de Dieu, et par-là toute certitude. Voilà ce que dit M. de la Mennais. Que deviennent les difficultés qu'on a faites contre son livre? On voit comment il nie la certitude rationnelle des axiomes de géométrie, les vérités physiques, et à quoi se réduit cette dernière objection, que l'homme, incapable par lui-même d'acquérir aucune vérité, ne pourroit même acquérir celle-ci, que l'autorité est le seul et unique fondement de certitude.

Mais à quoi sert, dit-on, de remuer toutes ces questions? parce qu'il faut accommoder les remèdes aux maladies, et que la plaie de ce siècle étant le scepticisme, M. de la Mennais a dû présenter aux sceptiques un moyen de revenir à la vérité.

QUELQUES

OBSERVATIONS RESPECTUEUSES

AUX

ADVERSAIRES DE M. DE LA MENNAIS,

Par M. R......

L'OPPOSITION momentanée qu'éprouve le deuxième volume de l'Essai de la part de quelques personnes, provient, à ce qu'il paroît, de la persuasion où elles sont que l'auteur va trop loin, qu'il renverse toutes les thèses de logique sur la relation des sens, le sens intime, le raisonnement, qu'il détruit la preuve des miracles et de l'inspiration des prophètes, etc. Il me semble au contraire que, si on veut bien s'attacher moins aux mots qu'à la chose, on se convaincra que M. de la Mennais ne va qu'au but, qu'il ne renverse que l'erreur et l'orgueil, qu'il établit la certitude sur le seul fondement inébranlable, et qu'au fond l'école est d'accord avec lui.

Pour commencer par ce dernier point, je m'adresserai aux adversaires de M. de la Mennais, dont les principaux, à ce qu'on dit, sont défenseurs nés des thèses de l'école,

et je leur dirai : Autant que je puis vous comprendre, vous m'assurez que la relation de mes sens, mon sens intime, ma raison individuelle, sont pour moi autant de moyens infaillibles de connoître la vérité, je dirois presque autant de machines à certitude que je n'ai qu'à mettre en mouvement pour leur faire produire leur effet immanquable. Mais d'après cela il me semble que, pour avoir la certitude toutes les fois que je voudrai et sur quoi je voudrai, je n'ai pas besoin de vous, ni de vos savans auteurs, ni de vos traités de logique et de morale ; que je n'ai pas besoin d'aller me casser la tête sur les bancs pour graver dans ma mémoire les règles du syllogisme et du dilemme, méditer les oracles de Bossuet, de Leibnitz, de Malebranche, de Descartes ; en un mot me fatiguer l'esprit pour apprendre à raisonner juste, comme on se fatigue le corps pour apprendre à faire des armes. Si cela est, Messieurs, je puis vous assurer que vous rendez un très-grand service et que vous faites un très-grand plaisir à plus d'un élève en philosophie.

Il paroît que vous êtes jeune encore, me direz-vous ; car vous oubliez que pour être juste la raison des jeunes gens a besoin d'être formée auparavant sur l'expérience et la raison supérieure de personnes plus âgées.

Que dites-vous là ? quoi ! ma raison particulière, qui, selon vous, m'est par elle-même une règle infaillible de vérité, soit qu'elle juge sur la relation de mes sens ou sur mon sens intime, soit qu'elle tire des conséquences d'une vérité déjà connue, ma raison particulière a cependant besoin, pour devenir juste et infaillible, d'être formée sur l'expérience et la raison de gens plus habiles que moi ? Elle n'est donc

pas infaillible par elle-même ; ou bien elle n'a pas besoin d'être formée par personne.

Nous ne voulons pas dire cela. Mais tout en soutenant que la relation des sens, le sens intime, la raison individuelle, sont pour l'homme, même isolé, des moyens infaillibles de certitude, nous ajoutons néanmoins que, dans l'emploi que ce même homme fait de ces règles infaillibles de vérité, il peut se glisser bien des erreurs, dont les principales sources sont au nombre de six, savoir : la précipitation, les préjugés, les passions, l'illusion des sens, l'imagination et l'ignorance. [1]

C'est bien fait, Messieurs, d'apprendre aux jeunes gens qu'avec leurs trois moyens infaillibles de certitude il est encore possible qu'ils se trompent. Autrement ils se croiroient tous des oracles. Pour moi, je vous confesse que je me sens devenir dès ce moment un peu plus humble que je n'étois tout à l'heure. Car je vois bien, d'après ce que vous venez de dire, que tant que je ne serai pas sûr d'être exempt de toutes ces sources d'erreur je ne serai sûr de rien, malgré mes trois moyens infaillibles d'être sûr de tout. Mais enfin que faut-il que je fasse pour me garantir de tant de causes d'erreur ?

Il faut observer certaines conditions, certaines règles qu'on enseigne dans les écoles. Par exemple, il faut pour qu'il y ait certitude dans la relation des sens, que cette relation soit

---

[1] Voyez la *Philosophie*, imprimée à Lyon chez Rusand, et employée dans les principaux diocèses de France, t. I, p. 152, édit. de 1810.

constante, uniforme, et de plus conforme à la raison ou à l'expérience. Il faut que l'évidence même, pour être une vraie évidence, soit l'éclat rejaillissant d'idées bien claires et bien distinctes, et non le feu follet de l'imagination, des préjugés, des passions ; il faut, pour qu'un syllogisme prouve quelque chose, que les prémisses en soient bien vraies et la conséquence bien juste.[1]

Mais, Messieurs, puisque d'après vous j'ai trois moyens infaillibles de certitude, et trois moyens infaillibles pour mon individu, même isolé, qu'ai-je besoin de toutes les règles de l'école ? Ne puis-je pas en faire moi-même de nouvelles qui seroient aussi bonnes que les vôtres ?

Monsieur, à vous permis d'être fou, si cela vous plaît. Mais si vous voulez être raisonnable, il faut que vous suiviez dans vos jugemens ces règles établies d'un commun accord par l'expérience des siècles et des hommes les plus sages.

Alors, Messieurs, accordez-vous avec vous-mêmes. Vous m'assurez que j'ai en moi-même des moyens de certitude si infaillibles que, quoi qu'en dise M. de la Mennais, jamais je n'ai besoin, pour être pleinement certain, de recourir à une autorité plus grande que la mienne. Et maintenant vous me dites que pour être certain d'une chose quelconque, il faut absolument que je recoure et que je me conforme à certaines règles que l'imposante autorité de tous les siècles et de tous les hommes a établies d'un commun acccord. Et encore, comment saurai-je d'une manière sûre que j'ai bien observé ou non toutes ces règles ?

---

[1] Voyez *ibidem*, p. 74, 78 et 81.

Rien de plus facile. Craignez-vous, par exemple, que vos yeux vous aient trompé? Faites comme tout le monde, prenez de bonnes lunettes. N'êtes-vous point encore rassuré? priez vos amis ou vos voisins d'y regarder à leur tour; appelez-y tous les hommes, si vous voulez; ce sera toujours mieux. De même, avez-vous des doutes, si une proposition qui vous paroît évidente, un raisonnement qui vous paroît juste, l'est en effet? faites comme nous, dans nos colléges, nos séminaires, nos académies; voyez ce qu'en penseront vos condisciples et surtout vos professeurs. N'en êtes-vous pas encore contens? examinez ce qu'en ont dit les grands hommes, les bons auteurs de tous les pays et de tous les siècles. Leur accord, voilà le *nec plus ultra* de la certitude humaine.

Je suis ravi de vous entendre, Messieurs; car de tout ce que vous venez de dire voici ce qui résulte, à mon avis. Si ma raison individuelle n'est pas formée sur la raison générale, mon sens privé sur le sens commun; si je ne suis pas sûr d'être exempt de toutes les causes d'erreur qui peuvent influer sur le jugement que je porte d'après la relation de mes sens, ou d'après mon sentiment intime: si une autorité infaillible ne m'assure point que j'ai fidèlement observé toutes les règles de certitude prescrites par l'autorité des siècles, je ne suis et ne serai jamais sûr de rien par moi seul, malgré tous les moyens de certitude que je puis trouver en moi-même; c'est-à-dire, que par bien des tours et des détours où j'ai failli me perdre en vous suivant, vous m'amenez enfin au même terme où M. de la Mennais arrive en deux pas et en ligne droite; c'est-à-dire enfin, que tous les argumens, toutes les objections que

vous lancez avec tant de vigueur contre M. de la Mennais vous retombent directement sur la tête, et de tout leur poids, sans compter l'espèce de contradiction qu'il y a entre vos principes et votre pratique.

Il y a même quelque chose de plus. Pour soutenir que la relation des sens est pour l'homme, même isolé, un moyen infaillible de certitude, vous êtes réduits, aussi-bien que la philosophie de Lyon, à faire intervenir la sagesse et la bonté de Dieu, et ensuite vous vous servez de cette même relation des sens pour prouver l'existence de Dieu même; ce qui ressemble tant soit peu à ce qu'on appelle un cercle vicieux; de sorte que, sans le respect que je vous dois, j'oserois presque dire que M. de la Mennais est plus d'accord avec vous que vous-mêmes.

La seule différence que je vois entre sa doctrine et la vôtre, c'est que d'une condition reconnue essentielle à toute certitude, le consentement commun, le sceau de l'autorité la plus grande, c'est que de cette condition reconnue essentielle, expressément ou tacitement, sous un nom ou sous un autre, par tout le monde et par vous-mêmes, M. de la Mennais fait une règle générale et décisive avec laquelle, comme avec une hache à deux tranchans, il abat d'un coup et par la racine l'athéisme, le matérialisme, le déisme, le protestantisme et toute hérésie quelconque, qui tombent dès lors avec toutes leurs objections comme des arbres déracinés avec leurs branches.

En effet, que dit en dernière analyse l'athée, le matérialiste, le protestant? Je crois en moi seul contre tous: je crois sur l'autorité privée de mes sens, de mon sentiment individuel, de ma raison particulière, contre la rela-

tion des sens, le sentiment commun, la raison générale de tous les hommes, ou de tous les chrétiens : je me crois moi seul plus instruit, plus raisonnable, plus sage que tous, et seul je proteste contre tout le genre humain, ou contre toute l'Eglise universelle. Or que fait M. de la Mennais? Dans un seul chapitre, il montre à tous ces fous que s'ils rejettent le bouclier de la foi humaine et divine, la certitude qui repose sur la plus grande autorité, toutes les armes qu'ils emploieroient pour attaquer ou se défendre se brisent entre leurs mains, ou se tournent contre eux-mêmes, et il réduit leur monstrueux orgueil à ne pouvoir plus dire ni oui ni non.

C'est ainsi que le grand Bossuet, employant la méthode prompte et décisive de Tertullien et des pères de l'Église, en agit avec M. Claude dans sa célèbre conférence devant mademoiselle de Duras. Cet habile ministre du calvinisme usoit de toutes les subtilités de son esprit pour éviter le coup, comme un oiseau léger qui saute de branche en branche pour échapper à la poursuite d'un ennemi redoutable. Mais l'aigle de Meaux, le tenant fixé dans ses serres puissantes, l'empêcha de donner le change, et le força de convenir de deux choses : 1° Que tout protestant se croyoit et devoit se croire lui seul plus capable et plus instruit que tous les pères, que tous les conciles, que toute l'Église ; 2° que, par une conséquence rigoureuse de ce principe fondamental de la réforme, un doute universel étoit inévitable. [1] Aussi mademoiselle de Duras, épouvantée de voir tant d'orgueil et tant de folie sous une apparence de science,

---

[1] Œuvres de Bossuet, t. XXIII, p. 289 et 312, édit. de Versailles

se convertit dès lors à la religion catholique, c'est-à-dire à la plus grande autorité.

A la bonne heure, dira-t-on, qu'on termine les controverses de religion par voie d'autorité ; mais en vouloir user de même pour toute discussion quelconque, c'est aller trop loin.

M. de la Mennais a répondu d'avance à cette difficulté, ou plutôt à cette équivoque, en disant dans sa préface, page 84: « Qu'est-ce que l'autorité à laquelle tous les es»prits doivent obéir ? est-ce la force ? Ce seroit absurde. »Est-ce l'autorité d'un ou de quelques hommes ? Non ; »mais la raison générale manifestée par le témoignage ou »par la parole. » Il nous semble donc que l'auteur de l'Essai entend en général par l'autorité un motif quelconque de croire, de tenir pour certain quelque chose. Ainsi, sur l'autorité de nos sens, nous tenons pour certaines l'existence et les qualités des objets extérieurs. Sur l'autorité de notre sens intime, nous tenons pour réelle l'évidence de certaines vérités premières. Sur l'autorité de notre raison, nous tenons pour justes les conséquences que nous tirons par le raisonnement de certains principes généralement admis. Ensuite le jugement que porte un homme, d'après la relation de ses sens, son sens intime, sa raison particulière, devient à son tour pour un autre homme une autorité, un motif de croire, de tenir pour certain ce qu'il dit; autorité plus ou moins grave, selon le plus ou moins de moyens et de vertu du sujet qui la présente. Ainsi de plusieurs hommes, et de degré en degré jusqu'à l'universalité du genre humain, dont la commune relation des sens, le sentiment universel, la raison générale, présentent la plus

grande autorité, les plus grands motifs possibles qu'il y ait sur la terre, de croire, de tenir pour certain quelque chose. Mais dans cette hiérarchie d'autorités qui comprend tous les motifs de croire, tous les moyens de certitude humaine, tous les principes de science, il y a des autorités, des moyens de certitude qui nous trompent quelquefois, ou, si vous aimez mieux, avec lesquels nous nous trompons. Cela est évident; autrement l'erreur seroit impossible. Maintenant, où l'erreur et l'incertitude peuvent-elles se trouver? où la vérité et la certitude? M. de la Mennais prétend que le doute et l'erreur ne peuvent se trouver que là où les moyens de certitude sont moins nombreux et moins sûrs, c'est-à-dire dans la moindre autorité; la certitude et la vérité, au contraire, que là où ces mêmes moyens sont plus sûrs et en plus grand nombre, c'est-à-dire dans la plus grande autorité. Cette prétention vous paroîtroit-elle déraisonnable?

Tout cela ne détruit nullement la preuve des miracles ou de l'inspiration des prophètes. D'abord un miracle, comme tout autre fait, se prouve, non par le simple dire d'un seul témoin qui ne formeroit qu'une probabilité, mais par une réunion de témoignages et de circonstances tels que le sens commun en conclut que les témoins ne sont ni trompés ni trompeurs.

De même, d'après cette parole de l'Évangile, *si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum*, ce n'est point par la simple assertion de celui qui se dit inspiré que se prouve l'inspiration prophétique. [1] Car, depuis les prêtres de Baal jusqu'au pro-

[1] Voyez Joh. 5, 31.

testant Jurieu, il y a eu de faux prophètes qui prophétisoient des mensonges, en disant : Le Seigneur a dit, tandis que le Seigneur ne leur avoit point parlé. [1] Elle se prouve, 1° par la vie sainte du prophète; 2° par les miracles qu'il opère. Ainsi Moïse, avant de croire lui-même à sa mission surnaturelle, demanda à voir des prodiges; et, pour prouver aux Israélites qu'il ne vient point en son propre nom, mais qu'il est envoyé du Seigneur, il renouvelle ses prodiges en leur présence; 3° par des prophéties particulières dont l'accomplissement contemporain étoit une preuve du futur accomplissement des autres. C'est ainsi que les prédictions des prophètes qui regardoient certaines personnes, ou bien le sort temporel des juifs et de quelques autres peuples, s'accomplissant à la lettre, étoient un sûr garant que les prophéties qui regardoient des siècles plus éloignés s'accompliroient de même.

Si au contraire la relation des sens et le sens intime de l'individu lui sont par eux-mêmes des règles infaillibles du vrai, il faudra ajouter une foi entière aux vieilles femmes, toutes les fois qu'elles assurent avoir vu, entendu et même touché des esprits nocturnes : il faudra croire à l'inspiration de tous les enthousiastes, de tous les visionnaires, et y croire avec d'autant plus de confiance, qu'ils seront plus en délire; car alors leur sentiment intime sera d'autant plus vif, et conséquemment d'autant plus certain.

Mais enfin, dira-t-on, lorsqu'on a lu le premier cha-

---

[1] Ezech. 13.

pitre de M. de la Mennais, on ne sait plus où l'on est, ni si on sait encore quelque chose.

Il paroît en effet qu'en voyant l'impétuosité avec laquelle M. de la Mennais attaque, renverse et désarme tous ses adversaires dans le même champ clos, certaines personnes, saisies d'une terreur panique, malgré les assurances de paix qu'il leur donne avant d'entrer en lice, ont cru que c'étoit elles-mêmes qu'il attaquoit, renversoit, désarmoit et dépouilloit jusqu'à leur enlever leur raison même. [1] Qu'elles se rassurent; les seuls ennemis que combatte M. de la Mennais sont ces esprits follement orgueilleux qui rejettent la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole, et lui préfèrent présomptueusement leur raison individuelle. C'est à ces extravagans que l'auteur démontre non pas que leur raison n'est rien, mais qu'étant aussi foible et aussi incertaine qu'elle l'est abandonnée à elle seule, elle ne peut parvenir par ses propres forces tout au plus qu'à une opinion probable, et jamais à la certitude, à ce repos de l'intelligence qui se trouve uniquement dans le consentement commun, dans la plus grande autorité. C'est ce que Salomon enseignoit déjà il y a trois mille ans, lorsqu'il disoit : Les pensées des mortels sont timides, et nos prévoyances incertaines. Le corps qui se corrompt appesantit l'âme, et cette demeure terrestre accable l'esprit dans la multitude de ses pensées. Nous ne conjecturons que difficilement ce qui se passe sur la terre, et nous ne discernons qu'avec peine ce qui est devant nos

---

[1] Voyez la préface, p. 82 et 83.

yeux.[1] Malheur donc à celui qui est seul; car s'il tombe, qui le relevera? s'il s'égare, qui le redressera?[2] Ne vous appuyez donc pas sur votre prudence. Ne soyez pas sage tout seul. La voie du fou lui paroît droite, mais le sage écoute les conseils des autres : il craint avec ses propres yeux; il se défie de lui-même, tandis que l'insensé passe outre avec une confiance téméraire.[3] Ne méprisez donc pas, ajoute le fils de Sirach, les discours des anciens sages, ni les entretiens des vieillards qui ont appris de leurs pères, méditez au contraire leurs sentimens; car c'est d'eux que vous apprendrez la sagesse et la doctrine de l'intelligence.[4]

Ainsi les personnes sensées, qui selon les préceptes de la sagesse divine ne s'en rapportent pas à elles seules, mais qui consultent autant qu'elles peuvent l'expérience des hommes et des siècles les plus sages, n'ont aucunement à se plaindre de M. de la Mennais, puisque c'est leur conduite même qu'il propose et qu'il défend comme le vrai modèle, comme le moyen le plus sûr, et même comme l'unique moyen pour parvenir à la certitude. Elles doivent au contraire reconnoître en lui le vengeur éloquent de leur sage modestie et du sens commun de tous les temps, contre l'orgueil et la folle présomption de notre siècle.

---

[1] *Sap.* 9.
[2] *Eccl.* 4.
[3] *Proverb.* 3, 12, 13, 20.
[4] *Eccl.* 8.

NOUVELLES

OBSERVATIONS RESPECTUEUSES

AUX

ADVERSAIRES DE M. DE LA MENNAIS,

Par M. R.....

Messieurs,

Comme vous ne répondez point aux premières observations respectueuses que je me suis permis de vous adresser, j'en conclus que vous ne les trouvez pas mauvaises, et qu'enfin vous pensez comme M. de la Mennais. Je m'en réjouis de tout mon cœur ; car je souhaite ardemment de voir des hommes, que je suis très-porté à estimer, être enfin d'accord avec un auteur que j'aime et que j'admire.

Mais tandis que je m'applaudis de votre silence, vous souriez peut-être de compassion à ma joie puérile, et je commence à craindre que vous n'ayez raison d'en rire ; car il me semble vous voir retranchés derrière les Pascal, les Descartes, les Malebranche, les Leibnitz, les Euler, les

d'Aguesseau, comme dans un bataillon carré, prêts à lancer quelque réponse foudroyante qui, tout à coup écrasera le pauvre M. de la Mennais avec tous les siens.

Mais ne voilà-t-il pas qu'un de mes amis m'annonce (chose bien incroyable) que ces grands hommes que vous croyez si fort vos amis et vos patrons, sont pour vous des ennemis redoutables qui, après avoir paru un instant vous protéger de quelques paroles mal interprétées, vont faire volte-face un de ces jours, et vous livrer, pieds et poings liés, à votre adversaire.

Comme je n'ai pas l'honneur de connoître ces messieurs aussi familièrement que vous, et que d'ailleurs vous y êtes plus intéressés que moi, je vous prie d'y regarder de plus près et de bien examiner si, sous le casque troyen, ce ne sont pas des Grecs prêts à vous transpercer de vos propres armes.

D'abord, pour commencer par celui de tous qui m'est le moins inconnu, comment se peut-il que vous opposiez *Pascal* à M. de la Mennais? Pascal qui, dans le troisième chapitre de ses *Pensées*, s'écrie: « C'est en vain, » ô homme, que vous cherchez dans vous-même le remède à vos misères. Toutes vos lumières ne peuvent arriver qu'à connoître que ce n'est point en vous que vous » trouverez ni la vérité ni le bien. Malheureux que nous » sommes, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir *certainement.* » *Pascal*, qui généralement dans tout son livre, mais surtout dans le chapitre huitième, tient continuellement l'homme suspendu entre un doute universel et la foi *chrétienne*, tandis que M. de

la Mennais présente du moins un moyen terme, la foi *humaine*, la certitude résultante de l'accord des hommes, et surtout de l'universalité du genre humain : foi *humaine* qui, prenant l'homme *isolé* dans les régions désolantes du doute, le conduit de degré en degré jusqu'à la certitude *divine*. Comment pouvez-vous, pour montrer à M. de la Mennais qu'il va trop loin, lui opposer un homme qui va plus loin encore? Comment, ne faisant sur ce point aucun reproche à *Pascal*, qui va réellement trop loin, à ce qu'il me semble, vous êtes-vous récriés contre l'auteur de l'*Essai*, qui modifie ce qu'il y a d'excessif, dans l'auteur des *Pensées*?

Ensuite on assure que *Descartes*, examinant dans sa première *méditation* les fondemens de toutes nos connoissances, y compris *l'arithmétique* et la *géométrie*, est conduit au doute absolu par des raisons qui lui paroissent sans réplique, et qu'il finit par dire : « Non, je ne trouve rien » à répondre à ces argumens ; mais je suis forcé enfin d'a- » vouer que de toutes les choses que je regardois autre- » fois comme vraies, il n'y en a aucune dont il ne soit per- » mis de douter; et cela, non par défaut de réflexion ou par » légèreté, mais pour des raisons bien fortes et bien mé- » ditées. »

Voilà donc *Descartes*, par la justesse et la force même de sa raison, parvenu à cet abîme d'incertitude, où vous prétendez que M. de la Mennais vous précipite tous sans distinction et sans remède; tandis qu'il n'y pousse que la raison individuelle, la raison de l'homme seul, de l'homme qui se sépare de la société des autres êtres intelligens et ne veut croire que lui ; et qu'il ne l'y pousse que pour lui

faire avouer son insuffisance et lui faire accepter l'unique moyen de certitude, la FOI, que déjà il ajoute nécessairement au témoignage général en mille et mille choses.

Cependant, voyons par quelle voie ou par quelle échelle *Descartes* sortira de cet abîme du doute. La première vérité qu'il cherche à ressaisir, le premier échelon qu'il cherche à se faire, est de dire dans sa troisième *méditation* : « Je pense, je suis un être pensant, *ego sum res* » *cogitans.* » Puis il ajoute sur-le-champ : « Je suis cer- » tain que je pense, que je suis un être pensant, *sum certus* » *me esse rem cogitantem.* » Mais aussitôt, cherchant à affermir ces deux échelons, il se demande à lui même : » Sais-je bien aussi ce qu'il faut pour que je sois certain » de quelque chose ? Tout ce que je sais, c'est que je ne » vois dans cette première connoissance qu'une percep- » tion claire et distincte de ce que j'affirme, ce qui, sans » doute, ne suffiroit pas pour me rendre certain de la vé- » rité d'une chose, s'il pouvoit arriver jamais que quelque » chose, que je concevrois aussi clairement et aussi distinc- » tement, fût faux. Je crois donc pouvoir dès lors établir » pour règle générale que tout ce que je conçois d'une ma- » nière claire et distincte, est vrai. »

Mais, pouvoit-on lui dire, si votre principe même n'est pas certain, s'il n'est pas à l'abri de tout doute, s'il n'est pas démontré impossible que vous conceviez jamais clairement et distinctement une chose fausse, vous n'êtes certain de rien, pas même de votre existence. *Descartes* en convient le premier. Aussi cherche-t-il à s'assurer de la vérité de son principe fondamental. Mais trouvant aussitôt de nouveaux motifs de douter, il ajoute : « Pour avoir quel-

» que chose de certain et de fixe, je dois examiner au plus » tôt si Dieu existe, et si, existant, il peut me tromper; » car tant que j'ignorerai ce point, je ne vois pas que je » puisse jamais jamais être pleinement certain d'aucune autre » chose.[1] *Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia* » *plane certus esse unquam posse.* »

Ainsi Dieu seul et sa véracité éternelle, voilà l'unique fondement de la certitude de *Descartes*. M. de la Mennais a donc eu raison de dire que, quand ce grand homme, « essayant de sortir de son doute méthodique, établit cette » proposition : *Je pense, donc je suis* », avant d'avoir démontré l'existence de Dieu et son infaillible véracité; « il » franchit un abîme immense, et pose au milieu des airs » la première pierre de l'édifice qu'il entreprend d'élever; » car à la rigueur, (et d'après *Descartes* lui-même,) nous » ne pouvons pas dire alors, *je pense*, nous ne pouvons » pas dire *je suis*, nous ne pouvons pas dire *donc*, ou rien » affirmer par voie de conséquence.[2] » *Hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse unquam posse.*

Direz-vous que *Descartes* ne manque pas de prouver en effet l'existence de Dieu, ainsi que ses attributs? J'en conviens. Mais encore, comment le prouve-t-il? En partant de ce principe même qui lui paroît douteux, si Dieu n'existe pas; c'est-à-dire qu'il démontre ce qui est à prouver par ce qui est en question, et ce qui est en question par ce qu'il faut prouver : cercle vicieux, dont il est impossible

---

[1] *Médit.* III.

[2] *Essai*, tome II, p. 17.

qu'il se tire avec son principe; semblable à un homme tombé dans un abîme, qui croit enfin avoir rencontré une échelle pour sortir, mais qui ne trouve ni où l'appuyer, ni où l'accrocher; de sorte qu'il a beau la dresser de toutes ses forces, la tourner et la retourner en tout sens, dès qu'il veut monter le premier échelon, elle s'enfonce plus profondément encore avec lui.

Selon Malebranche, « les esprits créés ne peuvent voir » dans eux-mêmes, ni l'essence des choses, ni leur exis- » tence. »[1] Donc, selon Malebranche, l'homme qui s'isole de tous les autres êtres intelligens et de Dieu même, ne peut trouver en soi la certitude d'aucune vérité, même de sa propre existence.

Ne peut-on pas tirer la même conclusion des paroles suivantes de Leibnitz? « A mon avis, c'est dans l'enten- » dement de Dieu, et indépendamment de sa volonté, que » subsiste la réalité des vérités éternelles; car toute réalité » doit se fonder sur quelque chose de réellement existant. » Il est vrai qu'un homme qui ne croit pas en Dieu, peut » être géomètre. Mais si Dieu n'existoit point, la géométrie » n'auroit aucun objet; car, sans Dieu, non-seulement » rien n'existeroit, mais rien ne seroit possible. Il est vrai » encore que ceux qui ne voient point le rapport et la » liaison des choses entre elles et avec Dieu, peuvent ap- » prendre certaines sciences; mais ils ne sauroient en con- » cevoir la première origine, *qui est en Dieu.*[2] »

Ainsi, selon Leibnitz, l'essence, la première origine

---

[1] *Rech. de la vérité*, liv. III, part. II, ch. 5.

[2] *Oper. theolog.* t. I, p. 265, édit. de Dutens.

des choses est en Dieu; les vérités éternelles et nécessaires dépendent de son entendement; les vérités contingentes de sa volonté, d'après la distinction qu'il fait dans ses *Principes de philosophie adressés au prince Eugène.* Par conséquent la certitude fondamentale de toutes nos connoissances est en Dieu. Donc l'homme qui s'isole de Dieu et des autres êtres intelligens, ne sauroit la trouver en lui-même.

Dans ses *Remarques sur le livre de l'origine du mal*, Leibnitz, traitant de nouveau la question de la certitude, dit : « Pour passer jusqu'à la *cause première*, l'auteur » cherche un *critérion*, une marque de la vérité; et il la » fait consister dans cette force par laquelle nos proposi- » tions internes, lorsqu'elles sont évidentes, obligent l'en- » tendement à leur donner son consentement; c'est par- » là, dit-il, que nous ajoutons foi aux sens; et il fait voir » que la marque des cartésiens, savoir une perception claire » et distincte, a besoin d'une nouvelle marque pour faire dis- » cerner ce qui est clair et distinct, et que la convenance ou » disconvenance des idées (ou plutôt des termes, comme on » parloit autrefois), peut encore être trompeuse, parce » qu'il y a des convenances réelles et apparentes. Il paroît » reconnoître même que la force interne qui nous oblige à » donner notre *assentiment*, est encore sujette à caution, » et peut venir des préjugés enracinés. C'est pourquoi il » avoue que celui qui fourniroit un autre *critérion*, auroit » trouvé quelque chose de fort utile au genre humain. J'ai » tâché d'expliquer ce *critérion* dans un petit discours sur » la vérité et sur les idées, publié en 1684; et quoique je » ne me vante point d'y avoir donné une nouvelle décou-

» verte, j'espère avoir développé des choses qui n'étoient » connues que confusément. Je distingue entre les vérités » de fait et les vérités de raison. Les vérités de fait ne peu» vent être vérifiées que par leur confrontation avec les » vérités de raison, et par leur réduction aux perceptions » immédiates qui sont en nous, et dont saint Augustin et » M. Descartes ont fort bien reconnu qu'on ne sauroit » douter; c'est-à-dire, nous ne saurions douter que nous » pensons, et même que nous pensons telles ou telles » choses. Mais pour juger si nos apparitions internes ont » quelque réalité dans les choses, et pour passer des pen» sées aux objets, mon sentiment est qu'il faut considérer » si nos *perceptions* sont bien liées entre elles et avec d'au» tres que nous avons eues; en sorte que les vérités de » mathématiques et autres vérités de raison y aient lieu; » en ce cas on doit les tenir pour réelles, et je crois que » c'est l'unique moyen de les distinguer des imaginations, » des songes et des visions. Ainsi la vérité des choses hors » de nous ne sauroit être reconnue que par la liaison des » phénomènes. Le *critérion* des vérités de raison, ou qui » viennent des *conceptions*, consiste dans un usage exact » des règles de la logique.[1] »

Ah! Messieurs! vous qui paroissez avoir une si grande habitude de Leibnitz, aidez-moi, de grâce, à faire usage du moyen unique qu'il me présente pour distinguer ce que je dois tenir pour réel, de ce que je dois regarder comme des imaginations, des songes et des visions. Il me

---

[1] *Ibid.*, p. 438 et 439.

semble en ce moment que j'ai du papier devant moi, que je tiens une plume à la main, et que je vous écris avec de l'encre. Mais est-ce une réalité ou une vision? quand le saurai-je d'une manière certaine d'après Leibnitz? D'abord, puisque la première origine des choses est en Dieu, puisque sans Dieu non-seulement rien n'existe, mais rien n'est possible, il faut, pour savoir d'une manière vraiment certaine que je vous écris sur du papier blanc avec de l'encre noire, il faut de toute nécessité que je m'assure qu'il y a un Dieu, et que je sache réfuter pour cela toutes les objections des athées. Il faut de plus que je confronte ce qui me semble des vérités de fait avec les vérités de raison et sans doute avec toutes les vérités de raison; il faut en outre que, par une espèce d'analyse, je réduise ces vérités de fait aux perceptions immédiates qui sont en nous et dont on ne sauroit douter, s'il faut en croire saint Augustin et M. Descartes. Encore qui m'assurera que j'ai bien fait cette confrontation et cette réduction leibnitzienne? Quel embarras, Messieurs, pour savoir si je vois du papier et si je tiens une plume! Que dis-je? quel embarras pour savoir simplement si je vois ou si je tiens quelque chose? Car de savoir si ce que je vois est réellement du papier, si ce que je tiens est réellement une plume, c'est une autre affaire. Il me faut pour cela considérer attentivement si mes perceptions de papier blanc, d'encre noire, de plume ronde, sont bien liées entre elles et avec toutes celles que j'ai eues depuis que je suis au monde; il faut que je voie si les vérités des mathématiques et les vérités de raison y ont lieu; il faut en conséquence que je sache l'algèbre et la géométrie transcendante autant que le plus habile mathématicien.

Et encore ne suis-je pas au bout : il faut de plus que je m'assure si mes perceptions de papier, d'encre et de plume s'accordent bien avec toutes les vérités de raison ou de logique. Mais comment m'assurerai-je de ces vérités de raison mêmes? Par une exacte observation des règles de la logique, répond Leibnitz. Mais qui m'assurera qu'on m'a bien enseigné ces règles? qui m'assurera que je les ai bien comprises? qui m'assurera que je les ai bien appliquées? sera-ce vous, Messieurs? j'en serois fort aise. Mais pour que vous ayez raison contre M. de la Mennais, il faut que je puisse m'assurer de tout cela d'une manière infaillible, par moi-même, et sans le secours de personne.

Ah! Messieurs, croyez-moi, je suis indigne de l'honneur que vous me faites de me croire infaillible. Car je vous confesse à ma honte, que le privilége d'infaillibilité, dont vous voulez absolument m'investir, m'embarrasse très-fort, que je ne sais qu'en faire, et qu'après avoir fait de mon mieux comme vous me dites, je suis encore réduit à m'écrier comme cet autre : *Que sais-je?* Ah! si vous vouliez avoir la bonté de ne pas le trouver mauvais, j'y renoncerois volontiers, je reconnoîtrois de bon cœur mon insuffisance, j'avouerois sans peine la nécessité de l'autorité comme règle de certitude, même dans les mathématiques, et je le publierois hautement : avec qui? devinez. Je vous le donne en dix, je vous le donne en vingt, je vous le donne en cent. Avec Leibnitz lui-même, avec ce vaste génie que vous opposez avec tant d'assurance à M. de la Mennais. Car voici les paroles remarquables qu'il écrivoit à Molanus : « Je croyois fermement, monsieur, que ma » dernière lettre seroit capable de faire voir à M. *Eckar-*

» *dus* en quoi consiste l'imperfection de la méthode dont
» il s'est servi. Mais j'ai appris plusieurs choses par cette
» dispute, *et entre autres celle-ci que je ne croyois pas* :
» *c'est qu'il faut un juge de controverse en mathémati-*
» *ques aussi bien qu'en théologie.*[1] »

Pour prouver, contre M. de la Mennais, que la raison individuelle est infaillible, et que l'homme isolé trouve en lui-même tous les moyens désirables de certitude, vous lui avez encore opposé le savant *Euler*. Et je crois que vous avez eu raison en cela comme en tout le reste; car je ne vois pas que M. de la Mennais ait autre chose à vous répondre, que de vous demander si c'est le même *Euler*, ou un autre du même nom, qui, dans des lettres adressées à une princesse d'Allemagne, écrit ces paroles : « Je souhaite-
» rois pouvoir fournir à votre Altesse les armes néces-
» saires pour combattre les idéalistes et les égoïstes, et
» démontrer qu'il existe une liaison réelle entre nos sen-
» sations et les objets mêmes qu'elles représentent; mais
» plus j'y pense, plus je dois avouer mon insuffisance. Il
» est aussi difficile de disputer avec les idéalistes, et il est
» même impossible de convaincre de l'existence des corps
» un homme qui s'obstine à la nier.[2] »

Enfin voulant à toute force gagner votre procès contre M. de la Mennais, vous appelez à votre défense l'éloquent avocat-général, le célèbre chancelier de France, d'Aguesseau. Ecoutez donc ce qu'il dit : « Je sens comme vous et

[1] *Oper. mathemat. ibid.* t. III, p. 649.
[2] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, t. II, p. 74, édit. de 1788.

» comme Horace, que *maxima pars hominum decipi-*
» *mur specie recti*, et il pourroit dire aussi bien *specie*
» *veri.* Il n'y a point d'homme qui n'en ait fait de tristes
» expériences, sans être obligé de recourir à des exem-
» ples. Mais nos méprises ou nos erreurs, toujours fon-
» dées sur un défaut d'attention suffisante et méthodi-
» que, n'empêchent pas qu'il ne soit toujours vrai que
» l'évidence parfaite ne sauroit nous tromper; il faut tou-
» jours distinguer en cette matière la majeure et la mi-
» neure du raisonnement. L'évidence véritable ne sauroit
» nous induire en erreur; voilà la majeure dont les
» preuves paroissent incontestables; or, je vois claire-
» ment et évidemment telle et telle proposition, voilà la
» mineure, et c'est la seule sur laquelle nos doutes peu-
» vent tomber; mais cette mineure, *souvent disputable*,
» ne regarde que le fait actuel de l'évidence dans une dé-
» couverte particulière. Le droit de l'évidence en général
» (si je puis parler ainsi) subsiste dans son entier. Mal-
» heur à celui qui l'applique mal, et qui se hâte de dire
» qu'il voit quand il ne voit pas encore. *L'évidence n'est*
» *le caractère certain de la vérité qu'autant qu'il est*
» *évident qu'on a pris toutes les précautions possibles*
» *pour chercher l'évidence par l'évidence même; c'est-*
» *à-dire que l'évidence des moyens doit produire l'évi-*
» *dence de la fin et de la conclusion qui en résulte.*[1] »

Que veut dire tout cela, Messieurs? ce plaidoyer est-

[1] Œuvres du chancelier d'Aguesseau, t. XII, p. 226 et 227

il pour ou contre l'infaillibilité de la raison individuelle? Si, comme vous l'assurez, chacun de nous est infaillible, d'où vient donc, d'après d'Aguesseau, que si souvent l'apparence de la vérité nous trompe, d'où vient qu'il n'y a pas d'homme qui n'en ait fait de tristes expériences? L'évidence véritable ne sauroit nous induire en erreur; d'accord. Mais quand serai-je sûr d'avoir trouvé cette évidence tant désirée? Quand sera-t-il évident que j'ai pris toutes les précautions possibles pour chercher l'évidence par l'évidence même? Pour moi, Messieurs, je crois, sauf meilleur avis, que même après le plaidoyer de votre avocat-général, il faut encore qu'il intervienne un arrêt de la cour suprême, pour décider sans appel que telle ou telle proposition est une évidence véritable.

Voilà ce que disent, à ce qu'on assure, les auteurs que vous opposez à M. de la Mennais; voilà les conséquences que j'en tire. Voyez maintenant, Messieurs, si ces citations sont exactes et ces conséquences justes. D'abord, puisque nonobstant le deuxième volume de l'*Essai*, vous persistez tous à l'unanimité à me déclarer individuellement infaillible, je vous déclare aussi à mon tour avec toute l'infaillibilité de ma raison individuelle, que malgré les trois moyens infaillibles de certitude que vous fournissent la relation de vos sens, votre sens intime et votre raison particulière, vous n'êtes pas mieux entrés dans la pensée des auteurs morts que dans celle de l'auteur vivant. Car les uns disent tout le contraire de ce que vous avez cru qu'ils disoient; et l'autre ne cesse de répondre aux personnes qui le consultent, que s'il avoit eu le malheur d'enseigner ce que vous lui faites dire, il mériteroit, non pas d'être réfuté

par personne, mais d'être enfermé comme fou. Tel est l'arrêt solennel que j'ai prononcé contre vous, avec toute l'infaillibilité que vous me reconnoissez propre. Cependant je ne prétends pas vous obliger à soumettre votre infaillibilité à la mienne ; car malgré toutes vos raisons, je ne crois guère ni à l'une ni à l'autre. Seulement je vous prie de m'apprendre, au cas que vous contredisiez mon jugement infaillible par un autre également infaillible, à quel tribunal plus infaillible encore je dois en appeler pour entendre juger notre procès en dernier ressort.

En voyant par les passages que j'ai eu l'honneur de vous citer, combien les grands hommes que vous avez crus opposés à M. de la Mennais, sont au contraire d'accord avec lui, certaines personnes se seront imaginé peut-être que l'auteur de l'*Essai* n'a fait qu'emprunter sans rien dire leur doctrine presque oubliée, et la rajeunir par l'éclat d'un style brillant. Heureusement pour M. de la Mennais qu'il existe une différence notable entre lui et les auteurs que vous avez allégués pour votre défense : c'est que le reproche que vous lui faites de favoriser le scepticisme tombe uniquement sur vos prétendus défenseurs, tandis que l'auteur de *l'Essai* emploie le seul moyen efficace de réduire au silence le sceptique.

En premier lieu, pour vous convaincre qu'avec les principes de Descartes, Leibnitz, etc., il vous est impossible d'échapper aux argumens des sceptiques, supposons pour un moment que tous ceux qui, sous un nom ou sous un autre, déclarent leur raison particulière règle souverainement infaillible, protestant, déiste, matérialiste, athée, se réunissent dans une même enceinte appelée

pour cela *temple de la raison individuelle ;* et voyons ce qui arrivera.

D'abord ils commenceront tous par une hymne à la divinité du temple. Tous s'écrieront à l'envi l'un de l'autre : O ma raison! c'est en toi seul que je crois ; toi seule est un guide sûr ! toi seule un flambeau qui éclaire tout ! toi seule seras donc ma règle infaillible de vérité ! — Or, ajoutera le luthérien, je vois clairement par mon sens privé, ma raison particulière, que la sainte Bible a été inspirée de Dieu, à l'exception de tel et tel livre qui contrarient trop ma manière de voir : je vois clairement dans l'Evangile que Jésus-Christ est réellement dans l'eucharistie, non pas comme le croient les catholiques, mais comme je l'explique moi-même. Vous vous trompez très-fort, lui répondra le calviniste ; car je vois clairement par mon esprit propre et dans ce même Evangile, que Jésus-Christ n'est réellement dans l'eucharistie, ni à votre manière, ni à celle des catholiques. Je vois d'une manière infaillible qu'il n'y est en aucune manière ; et que le pain et le vin ne sont qu'une figure vide de son corps et de son sang. — Vous n'êtes pas plus raisonnables l'un que l'autre, reprendra le socinien, de vous occuper tant du mystère de l'eucharistie : vous n'entendez l'Ecriture ni l'un ni l'autre ; car j'y vois clairement par ma droite raison qu'il n'y a aucun mystère, ni Trinité, ni incarnation, ni rédemption, et que Jésus-Christ est tout au plus un grand prophète. — Mais vous-même, dira le déiste à son tour, puisqu'après tout votre raison est votre seul guide, qu'avez-vous besoin de la révélation des livres saints? Moi je vois aussi clair que le jour, et

par ma raison seule, que Dieu n'a jamais parlé ni pu parler aux hommes, et que par conséquent votre Ecriture sainte n'est qu'une compilation insignifiante, pour ne rien dire de plus. Je vois évidemment enfin qu'il n'y a que deux dogmes de vrais, le premier qu'il y a un Dieu; le second que nous avons une âme immortelle. — Passe pour l'existence de votre Être suprême, s'écriera le matérialiste, pourvu encore qu'il ne se mêle de rien; mais pour une âme, vous avez tort de croire que vous en avez une : car je vois clairement par ma raison individuelle, qui est infaillible comme la vôtre, que vous et moi n'en avons pas plus que les bêtes. — Vous avez raison, répliquera l'athée, de juger que vous n'avez pas plus d'âme ni de raison que les brutes, mais vous avez tort de croire qu'il y a un Être suprême, une cause première, un rémunérateur de la vertu, un vengeur du crime : car je vois clairement par mon infaillible raison, qu'il n'y en a point et que tout est l'effet du hasard. — Vous êtes aussi fous les uns que les autres, conclura enfin le sceptique, d'assurer que votre raison voit clairement quelque chose : car la mienne me dit au contraire qu'il est impossible de savoir jamais certainement quoi que ce soit, mais que tout est plongé dans un doute éternel.

Voilà donc une multitude d'hommes qui tous, aussi bien que vous, proclament et invoquent leur raison particulière, comme un guide qui ne sauroit égarer, comme une règle qui ne sauroit tromper; et cependant tous ces hommes se contredisent réciproquement, tous se donnent le démenti les uns aux autres, en vertu de leur raison même, et dans les choses les plus importantes. A présent, qui

croire? à qui entendre? qui a raison? qui a tort? Tout cela prouve-t-il beaucoup en faveur de notre raison individuelle? tout cela nous la montre-t-il comme un guide bien sûr, comme une règle bien infaillible; tout cela justifie-t-il beaucoup le titre pompeux de *temple de la raison* que nous avons donné par supposition à une pareille assemblée?

Mais je vais trop loin : car vous allez sans doute, entrant vous-même dans le temple auguste de cette moderne divinité, les mettre tous d'accord en leur enseignant cet art d'infaillibilité qui est contenu dans les œuvres de Descartes, de Leibnitz, de Malebranche, etc. Il me semble donc vous voir, commençant par le sceptique, lui tenir à peu près ce langage : Vous avez raison de repousser la doctrine de M. de la Mennais, et de vous en rapporter à votre raison seule, parce qu'elle est réellement infaillible; mais vous avez tort de conclure, même en vertu des contradictions que vous venez d'entendre, que notre raison ne peut rien savoir de certain, et que la vérité et l'erreur, s'il y en a, sont à jamais confondues dans le même doute et la même incertitude; car voici MM. Descartes, Leibnitz, Malebranche, Euler, d'Aguesseau, qui vous assurent que si vous faites bien exactement tout ce qu'ils vous disent, vous serez sûrs de la vérité.

Mais, pourra-t-il vous répondre, qui êtes-vous pour oser me dire que je me trompe? D'où vient à votre raison le privilége d'être plus infaillible que la mienne? Ne pourroit-il pas se faire que nous ayons autant raison, ou autant tort l'un que l'autre? Et puis, que sont votre Descartes, votre Leibnitz, votre Malebranche, votre Euler, votre

d'Aguesseau, pour que vous me les donniez pour maîtres? De quel droit prétendez-vous me dépouiller de mon infaillibilité légitime, pour les en investir eux seuls, comme les despotes de la métaphysique? Ma raison n'est-elle pas aussi individuelle que la leur?

Toutefois, je veux bien par excès de condescendance examiner ce qu'ils disent. Voyons donc quels sont leurs principes, et sur quoi ils les appuient. Descartes m'assure que tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai. Leibnitz fait entendre au contraire, que cette perception claire et distincte ne suffit point, mais qu'il faut encore réduire les vérités de fait à leurs perceptions immédiates, les confronter les unes avec les autres, ainsi qu'avec les vérités de raison, et les vérités de raison aux règles de la logique. Malebranche pose un autre principe, d'Aguesseau encore un autre. Maintenant, ô vous qui me donnez ces hommes comme des docteurs irréfragables, dites-moi, lequel faut-il que j'écoute? Est-ce Descartes? Est-ce Leibnitz? Est-ce Malebranche? Est-ce Euler? Est-ce d'Aguesseau? Est-ce tous à la fois? Mais ils ne sont pas d'accord entre eux. Est-ce un seul de préférence aux autres? Mais pourquoi celui-ci plutôt que celui-là? donnez-m'en une raison sans réplique.

Mais voyons enfin ce que ces maîtres eux-mêmes pensent de leurs principes fondamentaux. D'un commun accord ils avouent que l'homme ne peut parvenir à la certitude d'aucune vérité, ni eux par conséquent à la certitude de leurs premiers principes, sans s'être assurés auparavant de l'existence d'un Dieu. *Hac enim re ignorata*, dit Descartes, *non videor de ulla alia plane certus esse un-*

quam posse. Et avec raison; car s'il n'y a point de Dieu, ou si c'est un Dieu qui puisse me tromper, comme le mauvais principe des Manichéens, qui m'assurera que ma perception la plus claire et la plus distincte n'est pas un jeu du hasard, ou une illusion du Dieu de mensonge? Mais si, d'après vos maîtres, il n'est aucun principe certain, que l'existence et la véracité de Dieu ne soient prouvées auparavant, sur quel principe s'appuieront-ils pour prouver que ce Dieu de vérité existe? Ce sera nécessairement sur un principe douteux et qui a lui-même besoin de preuves: par conséquent ils ne prouveront rien, et la vérité de leurs principes, et l'existence de Dieu restent dans le même doute et la même incertitude.

Direz-vous que ce sont là de ces premiers principes, de ces axiomes si clairs qu'ils ne peuvent être prouvés, et qu'il faut les admettre *de foi*, si on veut qu'aucun raisonnement soit possible? Mais comment alors osez-vous combattre l'auteur de l'*Essai*, et m'assurer, malgré lui, que ma raison, même isolée, est infaillible, puisqu'enfin, d'après vous comme d'après lui, pour que cette pauvre raison subsiste, il faut que je l'appuie sur la *foi*, la nécessité de croire? Ensuite, s'il me plaisoit de ne pas admettre, *de foi* et sans preuves, vos premiers principes, malgré ce que vous appelez leur évidence, qu'auriez-vous à me répondre? ne seriez-vous pas réduits à me dire comme M. de la Mennais, que je suis fou parce que je ne pense pas comme les gens raisonnables? Mais je ne serai pas si difficile: je veux au contraire pousser la complaisance jusqu'au bout, et supposer, pour vous faire plaisir, que le principe fondamental de chacun de vos philosophes est certain et indu-

bitable; en serai-je plus avancé? ne faudra-t-il pas de plus une règle certaine pour être assuré que j'ai bien appliqué ce principe? Par exemple: tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai, dit Descartes; mais tous ces hommes que vous avez entendus se contredire les uns les autres, croient tous voir clairement et distinctement ce qu'ils disent. Direz vous pour cela que tout ce qu'ils conçoivent est vrai, bien que contradictoire?

Ah! il me semble qu'avec toutes vos règles de certitude, vous n'avez fait que multiplier mes incertitudes: incertitude si je dois suivre la doctrine de personne; incertitude de qui je dois embrasser les principes; incertitude de ces principes en eux-mêmes; incertitude dans l'application de ces mêmes principes, supposés certains par la nécessité d'y croire.

Voilà, entre autres choses, ce que le sceptique pourroit vous répliquer: et je ne vois pas ce que vous auriez à lui répondre.

Voyons maintenant comment, avec la doctrine de M. de la Mennais, on peut, sans partir d'aucun principe incertain, sans s'embarrasser dans un cercle vicieux, réduire au silence, ou ramener à l'unité de la *foi*, le sceptique, l'athée, enfin tous ceux que nous voyons se contredire en vertu de leur raison individuelle.

Commençant comme vous par le sceptique, je lui dirai: Toutes les religions vous sont indifférentes, vous n'en croyez ni n'en pratiquez aucune; vous les regardez toutes comme également incertaines, parce qu'enfin, selon vous, il n'y a aucun moyen certain de s'assurer de quoi que ce soit au monde. Voilà la grande raison, si ce n'est pas l'unique, que vous donnez de votre indifférence et de votre

inertie. Mais si, comme vous l'assurez, tout est confondu dans une éternelle incertitude, d'où vient donc que vous dites à telle et telle personne, *mon père* ou *ma mère*; à telle autre, *mon oncle* ou *ma tante?* d'où vient que vous les honorez avec tant de piété, que vous les aimez avec tant d'affection, que vous les écoutez avec tant de soumission pendant leur vie? D'où vient qu'après leur mort vous vous appropriez leurs biens et leurs titres? Si tout est également incertain, comme vous le dites, il me semble que ces biens et ces titres ne vous appartiennent pas plus qu'à tout autre, et que le plus fort peut s'en emparer légitimement.

Pour me répondre, irez-vous m'exhiber votre acte de naissance signé de deux témoins et homologué par la notoriété publique, par lequel il conste que vous êtes enfant légitime de telle ou telle personne, que par conséquent vous avez droit à leur succession? Je vous avoue que, sans attendre la sentence des tribunaux, je me tiendrai pour bien et dûment débouté de ma prétention à être votre cohéritier; mais vous aussi vous perdrez par le fait même le droit de vous dire sceptique, le droit de prétendre que tout est également incertain, puisque vous trouvez assez de certitude dans un acte signé de deux témoins et non contesté par l'autorité du public, pour fonder sur cela vos affections les plus chères, vos devoirs les plus saints, vos droits les plus légitimes. Et non-seulement je ne vous blâme point de régler sur ce fondement toute votre vie, mais je reconnois que vous ne pouvez pas faire autrement, que cela est absolument nécessaire, que sans cette foi, sans cette croyance au

témoignage, il n'y a plus de parenté, d'amitié, de droit, de justice, de société possible parmi les hommes, et que la destruction du genre humain est inévitable.

« Oui, ôtez la foi, tout meurt; elle est l'âme de la » société et le fond de la vie humaine. Si le laboureur » cultive et ensemence la terre, si le navigateur traverse » l'Océan, c'est qu'ils croient; et ce n'est qu'en vertu » d'une croyance semblable, que nous participons aux » connoissances transmises, que nous usons de la parole, » des alimens mêmes. On dit à l'enfant : Mangez, et il » mange; qu'arriveroit-il s'il exigeoit qu'auparavant on » lui prouvât qu'il mourra s'il ne mange point? On dit » à l'homme : Vous voulez aller en un tel lieu, suivez » cette route : s'il refusoit de croire au témoignage, l'é- » ternité entière s'écouleroit avant qu'il eût seulement » acquis la certitude rationnelle de l'existence du lieu où » il désire se rendre. La pratique des arts et des métiers, » les méthodes d'enseignement, reposent sur la même » base. La science est d'abord pour nous une espèce de » dogme obscur que nous ne parvenons ensuite à conce- » voir plus ou moins, que parce que nous l'avons pre- » mièrement admis sans le comprendre, que parce que » nous avons eu la foi. Qu'elle vienne à défaillir un ins- » tant, le monde social s'arrêtera soudain : plus de gou- » vernement, plus de lois, plus de transactions, plus de » commerce, plus de propriétés, plus de justice; car » tout cela ne subsiste que par l'autorité, qu'à l'abri de la » confiance que l'homme a dans la parole de l'homme; » confiance si naturelle, foi si puissante, que nul ne par- » vint jamais à l'étouffer entièrement; et celui-là même

» qui refuse de croire en Dieu sur le témoignage du genre » humain, n'hésitera point à envoyer son semblable à la » mort sur le témoignage de deux hommes. Ainsi, nous » croyons, et l'ordre se maintient dans la société; nous » croyons, et nos facultés se développent, notre raison » s'éclaire et se fortifie, notre corps même se conserve; » nous croyons et nous vivons; et forcés de croire pour » vivre un jour, nous nous étonnerons qu'il faille croire » aussi pour vivre éternellement ![1] »

Voilà donc, non pas comme dans la doctrine de Descartes et de Leibnitz, un principe dont la vérité dépend de l'existence de Dieu que ce même principe sert à prouver, mais un fait incontestable, un fait indépendant de tout raisonnement, à l'abri de toute chicane; la nécessité naturelle, invincible, où sont tous les hommes, le sceptique comme les autres, de croire sur le témoignage général mille et mille choses prouvées ou non. C'est sur cette nécessité naturelle, invincible, comme sur un roc immuable, que M. de la Mennais, évitant le cercle vicieux où sont tombés les autres philosophes, élève, inébranlable à toutes les tempêtes, le majestueux édifice de la vérité. Il ne raisonne point contre le sceptique; il lui dit : Vous ne l'êtes pas; vous assurez de bouche que vous doutez de tout, et toutes vos actions, votre vie entière donnent le démenti à vos paroles. Il dit à l'athée : Vous croirez en Dieu, ou vous renoncerez entièrement à la raison quelle qu'elle soit, vous vous anéantirez comme être intelligent. Il lui dit : « En ne considérant que l'homme, » la plus grande autorité que nous puissions concevoir,

[1] *Essai*, t. II, p. 90.

» est l'autorité du genre humain, par conséquent elle renferme le plus haut degré de certitude où il nous soit donné de parvenir. Si donc il existoit une vérité universellement crue, unanimement attestée par tous les hommes, dans tous les siècles; vérité de fait, de sentiment, d'évidence, de raisonnement, à laquelle ainsi toutes nos facultés s'uniroient pour rendre hommage; cette vérité souveraine, manifestement investie d'une puissance suprême sur notre entendement, viendroit se placer en tête de toutes les autres vérités dans la raison humaine. La nier, ce seroit détruire la raison même. Quiconque en effet la nieroit, niant par-là même le témoignage unanime des sens, du sentiment et du raisonnement, ne pourroit en aucun cas l'admettre, et seroit contraint de douter de sa propre existence, qu'il ne connoît que par ces trois moyens. Encore est-ce trop peu dire: et si l'on a bien saisi les principes exposés précédemment, il sera aisé de comprendre que la vérité dont il s'agit, étant beaucoup plus certaine que notre propre existence, puisqu'elle est attestée par des témoignages beaucoup plus nombreux, il y auroit incomparablement plus de folie à en douter, qu'à douter que nous existons.

» En définissant les caractères de cette vérité sublime, universelle, absolue, j'ai nommé Dieu. Avec quel ravissement, quels transports ne devons-nous pas voir cette magnifique et resplendissante idée se lever tout à coup sur l'horizon du monde intellectuel, enveloppé d'ombres épaisses, et répandre la lumière et la vie jusque dans ses profondeurs les plus reculées?[1] »

[1] *Essai*, t. II, p. 41 et 42.

En effet, tant que Dieu n'est pas reconnu, on ne voit la raison de rien, « l'univers n'est plus qu'une grande illusion, » un songe immense, et comme une vague manifestation » d'un doute infini. » Mais *celui qui est*, Dieu, en un mot, étant reconnu et admis par une suite de la nécessité naturelle et invincible de croire, « tout change, et l'univers » expliqué par sa volonté et sa toute-puissance, s'attache, » pour ainsi dire, à sa cause, et s'affermit sur cette base » inébranlable. On aperçoit clairement la raison première » de tous les effets et de toutes les existences; et les intel- » ligences créées, remontant à leur source, se rencontrent » et se reconnoissent dans l'intelligence éternelle d'où elles » sont toutes émanées.[1] »

On s'explique ainsi pourquoi l'homme est nécessairement forcé de croire ou d'obéir à l'autorité, qui n'est que la raison générale; on conçoit que cette raison est nécessairement infaillible, et on trouve ainsi une règle certaine de vérité pour la raison individuelle.

Car on voit qu'en créant le premier homme, Dieu a dû lui donner « tout ce qui lui était nécessaire pour se conser- » ver et se perpétuer comme être intelligent, aussi-bien » que comme être physique. Donc la pensée, donc la vérité, » donc la parole, nécessaire au moins pour communiquer » la pensée et transmettre la vérité, noble héritage de vie » substitué à toutes les générations humaines; et cette » première révélation, en nous expliquant notre existence » incompréhensible sans elle, explique encore notre intel-

---

[1] *Essai*, t. II, p. 99.

» ligence, et nous en montre le fondement dans les vérités
» essentielles reçues à l'origine, et invinciblement crues
» sur le témoignage de Dieu, dont l'autorité devient ainsi
» la base de la certitude, et la raison de notre raison.[1] »

On voit que comme Dieu communique et conserve maintenant la vie du corps par la société, il communique et conserve de même par la société la vie de l'intelligence, la vérité ; que « comme Dieu parla au premier père, le père
» parle à l'enfant, et l'enfant croit au témoignage du père,
» comme le père originairement a cru au témoignage de
» Dieu; et ici encore il y a union, société, parce qu'il y a
» connoissance, amour des mêmes vérités, et soumission à
» l'ordre qui en dérive. Ainsi, et toujours, selon la même
» loi, se forme la raison de la famille, la raison des peuples,
» la raison du genre humain, dont le témoignage devient
» l'infaillible garantie des traditions primitives qu'il con-
» serve et qu'il ne pourroit perdre sans perdre en même
» temps la parole, la pensée, la vie.

» L'autorité est donc tout ensemble l'unique fondement
» de vérité, et l'unique moyen d'ordre ou de bonheur.
» L'obéissance de l'esprit à l'autorité s'appelle foi, l'obéis-
» sance de la volonté, vertu : toute société est dans ces
» deux choses. Ainsi le genre humain, comme l'enfant et
» plus que l'enfant, a sa foi, qui est toute sa raison ; et il a
» sa conscience, ou le sentiment, l'amour des vérités qu'il
» connoît par la foi; et la foi au témoignage du genre hu-
» main est la plus haute certitude de l'homme, comme la

---

[1] *Essai*, t. II, p. 84.

» foi au témoignage de Dieu est la certitude du genre
» humain.[1] »

Comme personne n'a critiqué, que tout le monde, au contraire, a admiré les chapitres XIV et XV, d'où j'ai tiré ces développemens de la doctrine de M. de la Mennais, je vous engage à les y lire vous mêmes plus au long.

Je n'ajouterai plus qu'une remarque pour la consolation de certaines gens, qui, à ce qu'on assure, sont presque scandalisés de ce que M. de la Mennais soit le seul ou le premier qui ait découvert l'unique moyen de certitude; car je crois pouvoir les assurer qu'il n'est ni le seul, ni le premier, et que long-temps avant lui un auteur bien célèbre a professé, dans ses écrits et suivi dans sa conduite, les mêmes principes. En effet, saint Augustin a fait un livre *De l'utilité de croire*, qu'il auroit pu intituler aussi bien de la *nécessité de croire*, dans lequel il établit les mêmes vérités et dans le même ordre que M. de la Mennais dans son deuxième volume : l'insuffisance de la raison, la nécessité de la foi, et sa certitude.

« Rien n'est plus facile, commence-t-il par dire à son ami *Honoratus*, non-seulement de dire, mais encore de vous faire accroire qu'on a trouvé la vérité, tandis que c'est réellement une chose très-difficile, comme j'espère vous le montrer par cet écrit. Vous savez, continue-t-il, que la seule cause qui m'éloigna de la foi catholique, comme d'une superstition, et nous fit donner tous deux dans le parti des manichéens, c'étaient les pompeuses promesses

---

[1] *Essai*, t. II, p. 88 et 89.

qu'ils nous faisaient de nous garantir de toute erreur et de nous conduire à la vérité par la raison seule, sans nous imposer le joug effrayant de l'autorité. Mais après les avoir écoutés avec beaucoup d'attention pendant neuf ans, je reconnus qu'ils étaient plus éloquens à disserter, chose facile, sur les erreurs de quelques catholiques ignorans, que capables d'établir eux-mêmes aucune vérité. Cela est si vrai que, quand, au milieu de leurs déclamations contre les catholiques, ils avançoient quelque principe de leur secte, nous nous persuadions que, faute de mieux, il falloit, par nécessité, nous en tenir là.[1] »

Il ajoute, « qu'après avoir désespéré quelquefois avec les académiciens de jamais trouver cette vérité, objet de tous ses désirs, il y avoit été ramené par la FOI, en faisant réflexion que l'intelligence de l'homme étoit trop pénétrante et trop active pour être condamnée à l'ignorer toujours; que si elle n'y parvenoit point, c'étoit faute d'un moyen sûr, et enfin que, pour être certain, ce moyen devoit se fonder sur une autorité divine.[2] »

Et pour le prouver, il suit la même marche que M. de la Mennais : il montre que les plus forts liens qui unissent les hommes entre eux, la piété filiale, la parenté, l'amitié, en un mot la société entière, se fondent sur la foi au témoignage, et que si on ne vouloit croire que ce que la raison comprend, il n'y auroit plus de société possible.[3]

---

[1] *Opera sancti Augustini*, t. VIII, p. 45, 46 et 47; *edit. benedict.*
[2] *Ibid.*, p. 37.
[3] *Ibid.*, p. 62 et 63.

De là il conclut que la société des hommes, le genre humain, reposant tout entier sur la foi humaine, il étoit convenable et naturel que la société des chrétiens, l'Eglise, reposât sur la foi divine, et finalement que la foi étoit la seule voie sûre. « Car, dit-il, [1] quelque esprit que nous ayons, si Dieu ne nous aide, nous rampons à terre; et Dieu ne nous aidera qu'autant qu'en cherchant la vérité suprême, nous ne nous isolerons point de la société des autres hommes : *Cujusmodi enim libet excellant ingenia, nisi Deus adsit, humi repunt. Tunc autem adest, si societatis humanœ in Deum tendentibus cura sit.* Voilà, conclut-il, le moyen le plus sûr qui puisse se trouver. Pour moi je ne puis résister à ces raisons; car comment pourrois-je dire qu'il ne faut croire que ce que l'on comprend, puisqu'il n'y auroit aucune amitié ni aucun lien de parenté, si on ne croyoit certaines choses, qui ne peuvent être démontrées par la raison? »

Il est vrai qu'il dit dans le même livre : *Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus, auctoritati*, c'est-à-dire : Ce que nous comprenons, nous le devons à la raison, ce que nous croyons, à l'autorité. Mais il ajoute aussitôt, que celui-là même qui comprend ne laisse pas de croire, comme les bienheureux qui croient à la vérité elle-même, tandis que ceux qui l'aiment et la cherchent ici-bas croient à l'autorité : *Invenimus primum beatorum genus ipsi veritati credere; secundum autem studiosorum amatorumque veritatis, auctoritati.*

---

[1] *Opera sancti Augustini*, l. VIII, p. 60 et 61.

LETTRE

A M. LE RÉDACTEUR DU DÉFENSEUR.

MONSIEUR,

AYANT lu dans un des numéros du *Défenseur* que vous vouliez bien accueillir tout ce qui peut tendre à éclaircir les difficultés que l'on fait de toutes parts contre le deuxième volume de M. de la Mennais, je prends la liberté de vous envoyer aussi le résultat de mes réflexions sur cet ouvrage. Le déchaînement contre M. de la Mennais a été poussé à un tel point, que j'ai entendu dire que, si sa doctrine venoit à prévaloir, c'en étoit fait de la religion, de la société, et que le monde moral tomberoit infailliblement dans le chaos. On est allé même jusqu'à vouloir défendre la lecture de son livre aux jeunes gens. Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est qu'on a entendu pousser ces cris, non-seulement par des hommes que leur impiété bien connue trahit suffisamment, mais encore, chose étonnante! par des hommes bien pensans, droits, et qui d'ailleurs ne manquent ni de connoissances ni d'esprit, et qui font profession de défendre la religion. C'est à ces derniers seulement qu'il faut s'adresser; ils n'ont besoin que d'être éclairés sur le véritable sens de M. de la Mennais. Une fois

détrompés, ils reviendront facilement de leurs préventions, et finiront par rendre justice à un ouvrage dont les principes ne pourroient être universellement méconnus, sans que la religion et la société tout entière ne fussent ébranlées jusque dans leurs fondemens.

J'ai cru, monsieur, qu'une analyse courte, simple et toute nue, pour ainsi dire, du premier chapitre, seroit le moyen le plus propre pour en faciliter l'intelligence, ainsi que du reste de l'ouvrage. M. de la Mennais, dans son premier volume, a poussé les ennemis de l'autorité, quels qu'ils soient, jusqu'à l'athéisme. C'est là qu'il les saisit dans son premier chapitre du deuxième volume, et les presse avec tant de vigueur qu'il les réduit à *expirer dans le vide*, ou à consentir enfin à *vivre de foi.* La force de leurs principes les contraint à douter de tout, à douter d'eux-mêmes; dernier excès *où finit la raison humaine*, comme l'a dit M. de Bonald.

Celui qui ne veut rien croire que d'après sa *raison* particulière, pour être conséquent, ne doit rien admettre sans une démonstration ou une preuve qui lui donne une certitude vraiment *rationnelle.* Or, il sera à jamais impossible à l'homme *isolé*, abandonné à sa raison particulière, ou à *l'athée*, de parvenir à cette certitude *rationnelle.* Il ne pourroit l'acquérir que par ses sens, le sentiment et le raisonnement. Vains efforts! Je somme d'abord l'athée de me prouver, par sa *raison*, qu'il existe un rapport nécessaire entre ses sensations et la réalité des objets extérieurs; je lui demande une preuve purement *rationnelle* de l'existence des corps, et le voilà réduit aussitôt à l'impuissance d'articuler un seul mot; le voilà

forcé d'avouer que sa raison ne lui dit rien là-dessus, et que s'il croit l'existence des objets qui nous environnent, c'est une contradiction évidente à ses principes, ou un acte de *foi* aussi réel, aussi positif que celui par lequel nous croyons les mystères de la religion.

En vain voudra-t-il se rattacher au sentiment ou à l'évidence : ce moyen de certitude lui échappe comme le premier ; cette seule question va le lui enlever sans retour. La matière dont vous êtes uniquement formé (car pour une âme, vous ne pouvez point en avoir dans votre système), cette matière, dis-je, n'a-t-elle pas pu être organisée par l'aveugle hasard, de manière que vous preniez pour vrai ce qui est faux, et pour faux ce qui est vrai ? Prouvez-moi *rationnellement* que cette supposition est impossible. Et si vous n'avez point une certitude *rationnelle* de son impossibilité, à quoi vous servira votre sentiment ou l'évidence que vous prétendez avoir ? Si enfin je vous demande la *raison* pour laquelle vous admettez une vérité comme évidente, que répondrez-vous ? Quelle preuve rationnelle donnerez-vous de la légitimité de votre assentiment à cette vérité ?

Il ne reste plus à l'athée que le raisonnement. Mais le raisonnement supposant les idées, l'athée, comme nous venons de le voir, ne pouvant s'assurer *rationnellement* de la vérité d'aucune d'entre elles, quelle lumière son raisonnement fera-t-il jaillir de cet abîme de ténèbres ? Les principes d'où il voudra partir étant incertains, comment pourra-t-il en tirer des conséquences certaines ? Quelle preuve *rationnelle* donnera-t-il d'ailleurs qu'il y a un rapport nécessaire entre les opérations de son *cerveau* et la

réalité des choses? Ne retombera-t-il pas d'aplomb dans toutes ses perplexités et dans ce doute effrayant dont il essayoit de sortir?

Ainsi donc, l'homme *isolé*, l'athée, ne peut s'assurer *rationnellement* de rien, ne peut pas dire avec une certitude *rationnelle*, *je pense*, ne peut pas dire *je suis*, ne peut pas dire *donc*, ou *rien affirmer par voie de conséquence*. Poussé jusqu'au pyrrhonisme par ses principes, voudra-t-il, en désespéré, prendre le parti de s'y tenir? Il ne le peut sans se détruire lui-même, *et il y a en lui quelque chose qui résiste invinciblement à la destruction*. D'un autre côté, tandis que je le force de convenir qu'en se tenant à sa raison particulière il n'est certain de rien, quelque chose de plus fort que ses principes le pousse invinciblement à croire mille et mille vérités, et le met dans l'impossibilité de les révoquer en doute. Etat malheureux d'une intelligence qui s'est détournée de la source de la lumière, en se séparant volontairement de la société de Dieu et de ses semblables! Mais comment ressaisira-t-il donc cette certitude qu'il a perdue? Nul autre moyen que de recourir au principe dont l'oubli et le mépris l'ont plongé dans le scepticisme. Ce principe, c'est l'autorité; en secouant son joug, il est descendu jusqu'au fond de l'abîme; pour en sortir il faut qu'il implore cette autorité salutaire et qu'il se jette entre ses bras. Chercher ailleurs la certitude, *c'est explorer le néant*. Or, cette autorité, c'est *la raison générale*, ou la raison même de Dieu, *manifestée par le témoignage ou par la parole*; autorité, par conséquent, qui nous donne, non la certitude *rationnelle* que cherche vainement l'orgueilleux,

mais une certitude infinie comme la certitude de Dieu même.

Ainsi la logique de M. de la Mennais a poussé, dans son premier volume, les ennemis de l'autorité jusqu'à l'athéisme ; dans son deuxième, il les plonge dans le pyrrhonisme *rationnel,* et leur fait voir qu'ils n'ont aucun moyen d'en sortir qu'en reconnoissant l'autorité qu'ils avoient méprisée.

Cette manière de venger la religion des attaques de ses ennemis n'est pas nouvelle; d'autres écrivains l'ont employée avant M. de la Mennais. Bergier s'en sert dans le discours préliminaire de son grand *Traité de la Religion.* On peut voir aussi *la Religion vengée de l'incrédulité*, par M. Lefranc de Pompignan, sans en nommer un grand nombre d'autres. Mais personne jusqu'ici n'avoit présenté cette preuve dans un aussi beau jour que M. de la Mennais.

J'ai l'honneur d'être, etc.

B., professeur de théologie au séminaire de N.

Extrait de la quarante-deuxième livraison du DÉFENSEUR.

La seconde lettre que nous avons annoncée nous a été adressée par M. l'abbé F...., aussi professeur de théologie au même séminaire. « Je désire, » nous dit-il avec une candeur qui fait également honneur à son cœur et à son

esprit, « qu'il vous soit possible de publier dans le *Dé-*
» *fenseur* les réflexions que je vous envoie sur le second
» volume de l'*Essai ;* et je vous le demande comme une
» sorte d'expiation pour la faute de l'avoir lu d'abord trop
» précipitamment, et de m'être un moment rangé au
» nombre des adversaires de son respectable auteur. Au-
» jourd'hui que j'ai enfin la satisfaction de le comprendre,
» je pense qu'il pourra n'être pas inutile pour ramener
» beaucoup de lecteurs qui peut-être ont lu et jugé comme
» moi trop légèrement, de faire savoir qu'une personne
» qui, dans le principe, avoit rejeté et combattu cette
» doctrine, la reconnoît aujourd'hui comme vraie, et ad-
» mire la manière dont M. l'abbé de la Mennais a su la
» présenter. »

Les raisonnemens dans lesquels entre ensuite M. l'abbé F..., diffèrent peu de ceux que contient la lettre précédente : nous nous bornerons donc à en extraire le passage suivant, qui traite du scepticisme absolu, dans lequel doit nécessairement et progressivement tomber celui qui rejette la raison générale, pour ne suivre d'autre guide que sa raison individuelle.

« Si l'on objecte, dit-il, que l'hérétique, le déiste, l'a-
thée, n'en viennent jamais, par le fait, à ne rien croire
» absolument, je l'avoue, parce que, dit Pascal, la nature
» confond le pyrrhonien, et empêche l'homme d'extra-
» vaguer à ce point. Mais qu'importe, s'ils y sont néan-
» moins conduits par le raisonnement ; si les principes
» qu'ils se sont faits les forcent de dévorer ces absurdités,
» et si on leur prouve qu'il ne leur reste absolument aucun
» moyen d'acquérir la *certitude rationnelle*, que de s'at-

» tacher à la croyance commune du genre humain, et de
» faire un acte de foi de toutes les vérités qu'il croit né-
» cessairement? La seule différence qu'il y a alors entre
» eux et celui qui, croyant à l'autorité générale, remonte
» par elle jusqu'à Dieu, source de toute raison et raison
» de toute autorité, c'est qu'ils obéissent *en esclaves* à
» cette même autorité à laquelle l'homme *qui a la foi* se
» soumet librement.

» Le second volume de l'*Essai* me semble donc la
» continuation nécessaire du premier, etc. »

LETTRE

A M. L'ABBÉ F. DE LA MENNAIS,

PAR M. R.....

Comme j'ai appris que vous vous occupez d'écrire une défense de la doctrine que vous avez établie dans le deuxième volume de votre *Essai*, permettez-moi de vous communiquer quelques réflexions nouvelles que m'a fait naître l'opposition inconcevable que votre livre éprouve de la part de quelques personnes. J'appelle cette opposition inconcevable, parce que plus je pense à ce que vous établissez dans votre deuxième volume, plus je suis convaincu que votre doctrine n'est que la doctrine simple, naturelle et incontestable du sens commun; car voici comme je pense qu'on peut la résumer en quelques lignes : « Je crois le » sens commun dans les choses humaines, comme je » crois l'Église catholique dans les choses divines; parce » que le sens commun et l'Église catholique sont au fond » cette même *lumière qui luit dans ce monde et qui* » *éclaire tout homme venant en ce monde*. Et si, dans » les choses humaines, vous ne croyez pas le sens com- » mun qui est l'autorité du genre humain, vous n'avez » plus aucun principe de raison ni de certitude, et vous » tombez nécessairement dans un état qui n'a point de » sens, dans un doute absolu et irremédiable : de même

» que, si dans les choses divines, vous ne croyez pas à
» l'autorité de l'Église catholique, qui est le sens com-
» mun des chrétiens, vous n'avez plus aucune règle de
» foi, et vous tombez nécessairement dans un état où il
» n'y a plus ni foi, ni croyance, ni certitude, ni raison. »

Telle est la doctrine que je découvre à toutes les pages de votre second volume, mais particulièrement à la page 19, où vous dites : « Dès qu'on veut que toutes les croyances
» reposent sur des démonstrations, l'on est directement
» conduit au pyrrhonisme. Or le pyrrhonisme parfait, s'il
» étoit possible d'y arriver, ne seroit qu'une parfaite fo-
» lie, une maladie destructive de l'espèce humaine. De là
» vient que le même sentiment qui nous attache à l'exis-
» tence nous force de croire et d'agir conformément à ce
» que nous croyons. Il se forme, malgré nous, dans notre
» entendement, une série de vérités inébranlables au doute,
» soit que nous les ayons acquises par les sens, ou par
» quelque autre voie. De cet ordre sont toutes les vérités
» nécessaires à notre conservation, toutes les vérités sur
» lesquelles se fonde le commerce ordinaire de la vie, et
» la pratique des arts et des métiers indispensables. Nous
» croyons invinciblement qu'il existe des corps doués de
» certaines propriétés, qu'en confiant des semences à la
» terre, elle nous rendra des moissons. Qui jamais douta
» de ces choses, et de mille autres semblables ?

» Dans un ordre différent, nous ne doutons pas davan-
» tage d'une multitude de vérités que la science constate;
» et c'est cette impuissance de douter, ou du moins, si
» l'on doute, l'assurance d'être déclaré fou, ignorant,
» inepte, par les autres hommes, qui constitue toute la

» certitude humaine. Le consentement commun, *sensus* » *communis*, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y » en a point d'autre. »

On vous reproche de détruire la raison, et par contre-coup la religion même, parce que vous montrez que la raison de l'individu est fautive, et qu'elle a besoin de se régler sur une raison plus droite et immuable. Mais qu'on fasse donc alors les mêmes reproches à celui qui s'écrie : « O vérité ! ô lumière ! ô vie ! quand vous verrai-je ? » quand vous connoîtrai-je ? Connoissons-nous la vérité » parmi les ténèbres qui nous environnent ? hélas ! du-» rant ces jours de ténèbres, nous en voyons luire de » temps en temps quelque rayon imparfait : aussi notre rai-» son incertaine ne sait à quoi s'attacher, ni à quoi se » prendre parmi ces ombres. Si elle se contente de suivre » ses sens, elle n'aperçoit que l'écorce ; si elle s'engage » plus avant, sa propre subtilité la confond. Les plus doc-» tes, à chaque pas, ne sont-ils pas contraints de demeurer » court ? ou ils évitent les difficultés, ou ils dissimulent » et font bonne mine, ou ils hasardent ce qui leur vient » sans le bien entendre, ou ils se trompent visiblement » et succombent sous le faix.

» Dans les affaires même du monde, à peine la vérité » est-elle connue. Que ferai-je donc ? où me tournerai-je, » assiégé de toutes parts par l'opinion, ou par l'erreur ? Je » me défie des autres, et je n'ose croire moi-même mes » propres lumières. A peine crois-je voir ce que je vois et » tenir ce que je tiens, tant j'ai trouvé souvent ma raison » fautive.

» Ah ! j'ai trouvé un remède pour me garantir de l'er-

» reur. Je suspendrai mon esprit ; et retenant en arrêt sa » mobilité indiscrète et précipitée, je douterai du moins, » s'il ne m'est pas permis de connoître au vrai les choses. » Mais, ô Dieu ! quelle foiblesse et quelle misère ! De » crainte de tomber, je n'ose sortir de ma place ni me re- » muer. Triste et misérable refuge contre l'erreur, d'être » contraint de se plonger dans l'incertitude et de déses- » pérer de la vérité.[1] »

Qu'on fasse donc aussi les mêmes reproches à Bossuet, qu'on lui dise donc aussi avec aigreur qu'il est pyrrhonien, qu'il détruit toute certitude, car c'est Bossuet qui dit tout cela devant Louis XIV, au siècle des vraies lumières : c'est Bossuet qui dit que si notre raison se contente de suivre les sens, elle n'aperçoit que l'écorce : c'est Bossuet qui dit que si elle s'engage plus avant, sa propre subtilité la confond : c'est Bossuet qui dit que les plus habiles sont contraints à chaque pas de demeurer court, et que ceux qui n'en conviennent pas en imposent, ou ne savent ce qu'ils disent : c'est Bossuet qui dit qu'à peine croit-il voir ce qu'il voit et tenir ce qu'il tient, tant il a trouvé souvent sa raison fautive : c'est Bossuet qui dit que notre raison, laissée à elle seule, n'a d'autre refuge contre l'erreur que l'incertitude et le doute ; doute insupportable et impossible, puisqu'il ne permettroit ni de sortir de sa place ni même de remuer. Qu'on adresse donc aussi à Bossuet les reproches, les critiques, les censures, qu'on

---

[1] Bossuet : Troisième sermon pour la fête de tous les saints, prêché devant le roi, tom. 11, p. 69 ; édition de Versailles.

a lancés contre le treizième chapitre de l'*Essai*, puisque ce chapitre tant critiqué, tant censuré n'est que la paraphrase exacte d'une page de l'aigle de Meaux.

Une des causes qui me paroissent le plus indisposer contre votre doctrine certaines personnes, c'est qu'elles prennent leur raison pour la raison, et qu'elles regardent en conséquence comme des attaques et des insultes à la raison même, ce que vous dites simplement de leur raison particulière. Cependant vous avez eu grand soin de distinguer la raison de l'individu, de la raison générale, ou de la raison par excellence. La raison individuelle est variable, fautive; la raison générale, ou simplement la raison, est éternelle, immuable, infaillible, comme étant quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu même.

Et puisque la raison générale est infaillible, elle est donc la règle de chaque raison individuelle, et le fondement de toute certitude humaine. Il ne sera pas sans intérêt de voir comment cette règle est appliquée à chaque espèce de certitude, par un habile et savant apologiste de la religion, *Bergier*, qui, ayant à combattre corps à corps les ennemis de la foi, ne pouvoit pas, suivant l'expression de *Bossuet*, éviter les difficultés, ou dissimuler et faire bonne mine, mais étoit obligé pour lutter avec avantage contre ses innombrables adversaires, de s'appuyer continuellement sur la vraie et unique base de toute certitude, de toute raison, de toute philosophie. Voici donc ce qu'il dit sur les trois espèces de certitude, en traitant cette matière *ex professo*, dans son *Traité de la vraie Religion*, tom. IV.

« La certitude métaphysique est fondée sur la liaison in-
» time de nos idées clairement aperçues, ou sur le sentiment

» intime. Nous savons, par exemple, avec une certitude » métaphysique, qu'il est impossible qu'une chose soit et » ne soit pas en même temps; qu'il ne peut y avoir d'effet » sans cause; que le tout est plus grand que sa partie, etc. » Les axiomes des mathématiques, concernant les propriétés » des nombres et de l'étendue, sont de même espèce. » Ainsi nous sommes certains que la ligne droite est la » plus courte; que les trois angles du triangle sont égaux » à deux droits. Toutes ces propositions évidentes, et » les conséquences immédiates qu'on en tire par un rai- » sonnement simple, sont également certaines. Je dis les » *conséquences immédiates*; il n'en est pas ainsi des » conséquences éloignées, qui ne peuvent être déduites » que par une longue chaîne de propositions et de raison- » nemens; celles-ci sont souvent incertaines et fautives; » souvent les géomètres se disputent sur les conséquences, » souvent ils prétendent avoir des démonstrations pour et » contre le même problème. A quelle épreuve faut-il » donc mettre ces démonstrations prétendues? C'est de » voir si elles font la même impression sur tous les hom- » mes capables de les comprendre; alors il est impossible » qu'elles soient fausses. *Ainsi, en dernière analyse*, la » *certitude métaphysique se réduit aussi-bien que les* » *autres au dictamen du sens commun.*[1]

» Une des plus folles prétentions des sceptiques est de » supposer que nous ne devons croire que ce qui est » démontré par le raisonnement. Fausse maxime. Ce se-

[1] Pages 461 et suivantes.

» roit rendre tout raisonnement impossible. Tout raison-
» nement démonstratif doit porter sur deux propositions
» évidentes par elles-mêmes ; autrement elles auroient
» besoin d'être prouvées par un second raisonnement ;
» celui-ci par un troisième, et ainsi à l'infini. Or il est
» absurde de mettre en question une proposition évidente
» par elle-même, une première vérité. On doit regarder
» comme telle toute proposition qu'il est impossible de
» prouver ou de combattre par une autre plus claire et
» plus évidente. Si l'on ne s'en tient pas à cet axiome,
» tout raisonnement, toutes disputes sont absurdes et
» ridicules. Nous sommes déterminés à croire ces vérités,
» non en vertu d'aucune preuve, puisqu'elles n'en sont
» pas susceptibles, mais en vertu du *sens commun*, ou
» du penchant invincible qui porte l'homme à croire
» ce qui est vrai : résister à ce penchant naturel, sans
» lequel le genre humain ne pourroit subsister, ce n'est
» plus philosophie, c'est vanité puérile et démence
» pure.[1]

» La certitude physique est fondée sur le témoignage de
» nos sens, et sur l'ordre constant de la nature. Nous
» ajoutons foi à nos sens, non en vertu d'aucun raison-
» nement, mais par une détermination irrésistible de la
» nature, qui a fait dépendre notre conservation de la
» confiance que nous donnons à nos sensations. Les sens
» ne nous trompent point, lorsque nous nous en servons
» avec les précautions que la raison et l'expérience nous

[1] Pages 465 et 466.

» suggèrent, lorsque leur témoignage est réuni et sou-
» vent réitéré, lorsque son *résultat est le même à l'égard de tous les hommes*, lorsque l'objet est suffisamment à portée des sens. Ainsi (page 488) nous pouvons rectifier l'erreur d'un sens par l'application des autres, et en comparant nos sensations *avec celles des autres hommes*. La certitude physique porte donc sur le même principe que la certitude métaphysique.[1]

» L'auteur anglais de l'*Essai sur la vérité*, a eu raison de reprocher à *Descartes* qu'il bâtissoit toute sa philosophie sur une pétition de principe, lorsqu'il vouloit prouver la véracité de nos facultés, parce que c'est un Dieu sage et bon qui nous les a données. En effet, pour démontrer l'existence de Dieu, selon Descartes, il faut commencer par raisonner : mais que prouvera le raisonnement si nous ne sommes pas déjà convaincus que notre faculté de raisonner n'est point fautive ?

» Nous ne tombons pas ici dans le même inconvénient. Pour donner notre confiance au sentiment intérieur et au témoignage des sens, il suffit d'avoir *le sens commun*; nous n'avons pas besoin d'autre preuve.[2]

» La certitude morale est fondée sur le témoignage des hommes, c'est-à-dire, *sur leur accord et leur sens commun*; elle a pour objet les faits, aussi-bien que la certitude physique.[3] Tous les liens de la société humaine, nos devoirs les plus sacrés, nos intérêts

[1] Pages 473 et suivantes.

[2] Page 493.

[3] Page 515.

» les plus chers, portent sur des faits. Le gouvernement » des états, la force des lois, les engagemens mutuels » ne sont appuyés que sur la certitude morale. Si ce guide » n'étoit pas infaillible, plus de confiance, plus d'intérêt » commun, plus de liaisons réciproques; la société ne » tarderoit pas à se dissoudre, et le genre humain de » périr.[1] »

Donc, en dernière analyse, le sens commun est, selon Bergier, la règle souveraine de toute espèce de certitude; donc en dernière analyse, le sens commun est l'unique fondement de la raison, de la vraie philosophie et de la société humaine; donc, en dernière analyse, c'est la foi au sens commun, et cette foi seule qui sauve la raison de l'homme d'un scepticisme universel, et la société des hommes d'une complète anarchie.

J'ai dit en commençant que la doctrine que vous défendez, pouvoit se réduire à cette espèce de symbole : Je crois le sens commun dans les choses humaines, comme je crois l'Église catholique dans les choses divines, parce que le sens commun et l'Église catholique sont au fond cette même *lumière qui luit en ce monde et qui illumine tout homme*. En effet, qu'on rapproche de ce que Bergier dit avec vous de la règle fondamentale de toute certitude; qu'on en rapproche, dis-je, et qu'on y compare la règle de foi, telle que l'explique *Vincent de Leriens* dans son *Avertissement*, et tous les catholiques après lui, et l'on verra que c'est absolument la même règle. « Ce

[1] Page 520.

» que nous devons avoir le plus à cœur dans l'Église ca-
» tholique, dit ce docte et judicieux auteur, c'est de
» nous attacher à ce qui a été cru en tous lieux, en
» tout temps et par tous; car voilà ce qui est vraiment et
» proprement catholique ou universel, selon la force du
» nom même de catholique, qui signifie la presque tota-
» lité. Or, nous parviendrons à ce but si nous suivons
» l'universalité, l'antiquité, le consentement. *In ipsa*
» *item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id*
» *teneamus quod ubique, quod semper, quod ab om-*
» *nibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque*
» *catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat*
» *quæ omnia fere universaliter comprehendit. Sed hoc*
» *ita demum fiet, si sequamur universalitatem, anti-*
» *quitatem, consensionem.* »

Ainsi le sentiment commun, la croyance commune des fidèles, et surtout des docteurs de tous les pays et de tous les siècles, voilà la règle de foi d'après Vincent de Lerins et les PP. de l'Église : comme toutes les vérités que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, ces premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses, en un mot, le sens commun est la règle de certitude et de raison.

Et de même que le sens commun, cette règle fondamentale de toute certitude n'est autre chose que Dieu, raison suprême, *lumière éternelle qui illumine tout homme venant en ce monde*, et dont la marque extérieure et sensible est par conséquent cette illumination commune à tout homme; de même cette croyance commune aux chrétiens de tous les siècles et de tous les pays, n'est autre

chose que ce même Dieu, cette même lumière, cette même raison (λόγος), ce même verbe fait chair, qui a demeuré parmi nous plein de grâce et de vérité[1], et qui a promis d'être avec nous, tous les jours, jusqu'à la fin du monde, pour nous enseigner sans cesse, par l'autorité la plus grande, les vérités éternelles qu'auparavant les ténèbres de l'homme n'avoient point comprises.

Quand j'ai dit que la règle de foi étoit la même que la règle de certitude, le sens commun, je n'ai fait que répéter ce qu'a dit Bergier il y a déjà plus de quarante ans, lorsque s'étant fait cette demande : *Quelle est donc la règle de foi?* il répond : *Nous disons qu'elle est la même que la règle de la certitude morale.* Or, nous avons vu que, d'après le même auteur, la certitude métaphysique, la certitude physique, et la certitude morale se réduisent en dernière analyse au *dictamen* du sens commun. Donc, selon Bergier, le sentiment commun est non-seulement la règle de toute certitude, mais encore la règle de foi ; donc, selon Bergier, la règle de foi et la règle de certitude ne sont qu'une même règle.

Mais si cela est ainsi, ne doit-on pas en conclure que la doctrine qui établit le sens commun comme la règle fondamentale de la certitude et de la raison de l'homme, bien loin d'ébranler la religion catholique, n'est au contraire que la base immuable, éternelle de cette religion sainte, débarrassée de tous les vains systèmes qui la cachoient sous leurs échafaudages et leurs décombres, et

[1] Tome X, p. 461.

montrée à nu dans son étendue sans bornes, appuyée sur la véracité de Dieu même, et soutenant avec une égale fermeté et la religion et le monde, et la société des chrétiens et la société des hommes, et la foi et la raison; en un mot que cette doctrine n'est que le principe du catholicisme démontré réellement catholique, ou universel et commun à toute espèce de certitude et de connoissances?

Ne doit-on pas en conclure de plus que cette règle de certitude étant la même que la règle de foi, l'une ne détruit pas plus que l'autre la raison individuelle; qu'au contraire l'une et l'autre sont pour elle un même flambeau qui lui montre facilement et avec certitude un grand nombre de vérités nécessaires à savoir, et lui est pour les autres moins à découvert, une règle toujours sûre à consulter? Mais aussi dès que cette même raison individuelle repousse la lumière de ce commun jour, non-seulement elle ne peut plus distinguer d'une manière certaine les vérités un peu cachées; elle ne peut plus même s'assurer de celles qui se présentent comme d'elles-mêmes. Ainsi le catholique qui prend pour règle le sentiment universel, voit facilement et avec certitude dans l'Écriture sainte les mystères de la Trinité, de l'incarnation et de la rédemption, la présence réelle et la nécessité de la grâce, parce que le sentiment commun des chrétiens est si clair, si évident là-dessus qu'on n'a pas besoin de le consulter; mais qu'il saute, pour ainsi dire, aux yeux de tous ceux qui les ouvrent à la lumière; tandis que les hérétiques, qui préfèrent au sentiment commun leur sens privé, ne peuvent plus découvrir, dans la même Écriture, d'une manière constante et certaine, aucune vérité quelconque, pas même celles qu'ils appellent

vaguement fondamentales, sans avoir jamais pu ni osé les définir avec précision. De même, l'homme sensé, qui prend pour règle de ses jugemens le sens commun, voit facilement, et avec certitude, comme par lui seul, les vérités les plus importantes; telles que l'existence de Dieu, sa providence, l'immortalité de l'âme, la nécessité d'une autre vie, parce que le sentiment commun du genre humain est aussi clair là-dessus que le grand jour; tandis que le philosophe, qui préfère au sens commun sa raison particulière, n'aperçoit plus que des ombres fugitives, ne peut plus retenir, même ce qu'on appelle les premières vérités, ne trouve plus à quoi se prendre, ne voit enfin de refuge contre l'erreur qu'un doute impossible à la nature.

Ne faut-il pas en conclure aussi que la raison n'est nullement opposée à la foi, ni la foi à la raison? Car ce qu'on appelle communément raison n'est pour l'individu que l'assentiment, la soumission de son esprit, de sa raison particulière à l'autorité du sens commun, que Bergier appelle la *raison par excellence*;[1] et qui, d'après Bossuet et Fénelon, est quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même; comme ce qu'on appelle foi proprement dite, n'est pour l'individu que l'assentiment, la soumission de son esprit, de sa raison particulière, à l'autorité de l'Église, au sens commun des chrétiens, qui n'est que la parole, le Verbe, la raison de Dieu enseignant toutes les nations par son Église, tous les jours, jusqu'à la fin du monde.

N'en faut-il pas conclure encore que la foi n'est pas une

---

[1] Tom. III, pag. 303 et 305.

exception dans les connoissances des hommes; mais qu'elle est vraiment la règle catholique, la règle, le fondement unique et universel de toute certitude dans les choses divines et humaines; en un mot que la foi est toute la science et toute la raison de l'homme, et que comme il n'y a qu'un Dieu, il n'y a aussi qu'une foi : Un Dieu, vérité-mère, si on peut ainsi parler; une foi pour y parvenir : Un Dieu, vérité suprême, lumière éternelle; une foi pour discerner d'une manière certaine les rayons de cette lumière, qui éclaire tout homme, des illusions par lesquelles notre raison particulière fautive s'éblouit souvent elle-même?

N'en faut-il pas conclure en outre, que quand les ennemis de la foi accusent le catholique de rejeter et de dégrader la raison, c'est une imposture et une calomnie? puisqu'au contraire c'est le catholique seul qui suit en tout le sens commun, la raison par excellence, qui est quelque chose de Dieu, ou plutôt Dieu lui-même; tandis que tous les autres, au lieu de suivre la raison commune à tous les hommes et supérieure à eux, ne suivent que leur raison fautive, incertaine, foible et bornée. Le nom même de *catholique*, qui veut dire *universel*, indique un homme qui s'attache au sentiment commun, universel de tous les pays et de tous les siècles, tandis que le mot *hérétique*, qui veut dire *qui choisit*, dénote un homme qui, par un choix déraisonnable, préfère au sentiment commun, à la croyance universelle, son sens privé.

N'en faut-il pas conclure enfin que si on rejette une fois la règle de sens commun, du consentement universel, pour suivre de préférence son sens privé, sa raison particulière, la raison humaine n'a plus aucun appui, aucune règle sûre

pour parvenir à aucune certitude, et qu'elle roulera par une conséquence nécessaire, dans un chaos éternel de doutes, d'incertitudes et d'extravagances ? Par conséquent dès qu'on rejette la foi catholique, le consentement universel des chrétiens, pour lui préférer son sens privé, dans les choses divines, on ne peut plus dans les choses humaines réclamer le sens commun contre aucune erreur, aucune extravagance, aucune folie; car si la raison individuelle est assez sûre d'elle-même pour être une règle infaillible dans les choses divines qui semblent plus au-dessus d'elle, combien plus ne doit-elle pas l'être dans les choses humaines, qui paroissent plus à sa portée ? Si au contraire elle est insuffisante pour être toute seule une règle certaine, s'il lui faut absolument recourir au sens commun, dans les choses le plus à sa portée, combien plus ne lui faudra-t-il pas recourir au sentiment commun dans les choses divines qui naturellement la surpassent ? Donc tout homme, qui veut être conséquent, doit renoncer au sens commun ou être catholique.

C'est la conclusion expresse que tiroit déjà Bergier, t. 1 p. 46, 50 et 53. « L'axiome sacré des protestans, des sociniens, » des déistes, des athées, est que l'homme ne doit écouter » que sa raison, ne se rendre qu'à l'évidence, rejeter tout » ce qui lui paroît faux et absurde. *En conséquence*, les » protestans ont dit : Nous ne devons croire que ce qui » est expressément révélé dans l'Ecriture, et c'est la raison » qui en détermine le vrai sens. Les sociniens ont répliqué : » Donc nous ne devons croire révélé que ce qui est con- » forme à la raison. Les déistes ont conclu : Donc la raison » suffit pour connoître la vérité sans révélation; toute révé-

» lation est inutile, par conséquent fausse. Les athées ont
» repris : Or ce que l'on dit de Dieu et des esprits est contraire à la raison ; donc il ne faut admettre que la matière.
» Les pyrrhoniens viennent fermer la marche, en disant :
» Le matérialisme renferme plus d'absurdités et de contradictions que tous les autres systèmes : donc il ne faut en
» admettre aucun.

» Ainsi le premier pas dans la carrière de l'erreur a conduit nos raisonneurs téméraires au dernier excès d'aveuglement ; ainsi la raison livrée à elle-même ne trouve
» plus de bornes où elle puisse s'arrêter, elle est entraînée
» par le fil des conséquences beaucoup plus loin qu'elle
» n'avoit prévu. Tout homme qui a suivi la naissance et
» le progrès des différentes opinions, est convaincu,
» qu'entre la vérité établie de la main de Dieu et le pyrrhonisme absolu, il n'y a point de milieu où l'esprit humain
» puisse demeurer ferme. Quiconque se pique de raisonner,
» doit être chrétien catholique, ou entièrement incrédule
» et pyrrhonien, dans toute la rigueur du terme. » C'est-à-dire, que quiconque se pique de raisonner doit suivre en tout le sens commun, la raison par excellence, avec les catholiques, ou y renoncer tout-à-fait avec les fous et les incrédules.

Ornans, le 29 janvier 1821.

LETTRE

A MONSIEUR L'ÉDITEUR DU DÉFENSEUR.

MONSIEUR,

DANS le troisième numéro du quatrième volume du *Défenseur*, vous annoncez que vous ne parlerez plus de l'*Essai sur l'Indifférence*, et que vous en laissez désormais la défense à son auteur, puisqu'on a pris enfin le parti de l'attaquer par des livres, et, pour ainsi dire, en bataille rangée. Mon intention n'est pas de combattre votre résolution, mais je voudrois au moins vous demander une petite exception en ma faveur. J'ai toujours été très-partisan du *sens commun*, comme unique motif de la certitude raisonnée et même de la certitude de fait, et j'ai cent fois prouvé *aux opposans* qu'ils n'avoient pas lu le premier chapitre du second volume ni le troisième, ou qu'ils ne l'avoient pas compris. Mais c'est une terrible chose que le *préjugé*, surtout quand il a été puisé dans une chaire de philosophie ou de théologie. On crie chez nous, Monsieur, comme ailleurs, au *scandale*, au *pyrrhonisme*, à la *destruction de la religion:* le *poison gagne*, dit-on, et en attendant que quelque champion ressuscité de la philo-

sophie d'Aristote vienne prouver par son *sens intime*, par l'*évidence*, par les *sensations*, par le *raisonnement*, en un mot, par les *quatre* moyens infaillibles d'acquérir la certitude, que M. de la Mennais *n'est qu'un rêveur insensé*, ce *poison* s'étend, à l'ombre d'un grand nom, à l'appui de grandes autorités. Enfin, un grand professeur de philosophie a bien voulu accorder, 1° que l'autorité du genre humain doit passer pour infaillible; 2° qu'elle accompagne toutes les vérités certaines: mais il ne veut pas qu'on rejette pour cela ni le *sens intime*, ni l'*évidence*, ni les *sensations*, ni *surtout le raisonnement*. On pourroit voir une contradiction ou une chicane dans ses *raisonnemens;* mais il ne l'y reconnoît pas: donc elle n'y est pas.

Si vous trouvez, Monsieur, que les réflexions que je vous envoie puissent encore contribuer à l'éclaircissement des difficultés qu'on oppose à M. de la Mennais sans le comprendre, je serai bien aise de les voir insérées dans le *Défenseur*, parce que c'est le bon moyen de les répandre au loin; si vous en jugez autrement, je serai également bien aise de vous avoir fait connoître qu'il y a au fond des provinces les plus reculées des admirateurs et des partisans du *pyrrhonisme nouveau* de M. de la Mennais, qui cependant ne recommande rien tant que *la foi*, et même la foi la plus humble et la plus ferme.

I. *Différence entre les* moyens *de connoître et les* motifs *de croire.*

Toutes les vérités, excepté celles qui sont immédiatement du ressort du *sens intime*, sont hors de l'âme, puis-

qu'elles sont distinguées d'elle ; il faut donc un *moyen* ou *milieu*, par où ces vérités soient communiquées à l'intelligence, afin qu'elle en acquière la connoissance ; mais ce *moyen* ou *milieu* ne peut transmettre à l'intelligence qu'une *image* ou une *idée*, qui n'est pas la vérité elle-même, mais seulement sa *représentation ;* or, on convient qu'il n'y a jamais rapport et connexion nécessaire entre telle ou telle *idée* ou *image* de l'âme, et tel ou tel objet ou vérité hors de l'âme. Effectivement, les *images* les plus distinctes et les plus claires sont souvent trompeuses : on en convient ; et pourquoi n'en seroit-il pas de même des *idées*, par rapport aux objets intellectuels ? On peut défier toute la philosophie et toute la théologie scolastique de faire voir une différence raisonnable entre le rapport des *images* au corps et des *idées* aux choses insensibles. Il faut donc ajouter aux *moyens* qui nous apportent la *connoissance* des vérités, des *motifs* ou raisons qui déterminent l'esprit à croire la *réalité* extérieure des choses dont il a la *représentation* intérieure.

Les *moyens* de connoître sont les *sens* ou organes du corps, les *yeux*, les *oreilles*, etc., *la parole* et le *raisonnement*, c'est-à-dire, en général, l'*attention*, la *réflexion*, la *comparaison*, l'*abstraction*, etc. Les *motifs* de croire sont la *révélation* divine, le *témoignage universel*, et, si l'on veut, l'*analogie*, mais seulement dans les choses où elle est universellement admise.

Disons un mot du *sens intime*, de l'*évidence* et des *sensations*.

1° Le *sens intime* est la conscience des choses qui se passent dans l'âme ; or ce n'est pas un *motif* de juger, il

ne porte jamais à juger; d'abord toutes les philosophies conviennent que ce n'est pas une raison de juger *de rebus in ordine ad se*, parce qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre telle affection de l'âme et tel objet extérieur. Quant aux choses considérées *in ordine ad nos*, le *sens intime* ne *juge* pas; et voilà pourquoi on ne dit jamais, on ne peut pas dire : *Je crois* que je sens, que je souffre, etc.; aussi celui qui dit : Je *souffre*, je *pense*, etc., ne prononce pas un *jugement*, mais il énonce *un fait* privé, dont lui seul est témoin, que personne ne peut contredire, mais qu'il ne lui est pas non plus possible de prouver à celui qui le nieroit.

Les *sentimens* intérieurs sont donc des *faits* et non des *jugemens*; *faits* que la parole énonce, mais que les *actions* prouvent, et qui ne peuvent se démontrer eux-mêmes. Quelle certitude en effet avez-vous quand vous dites, *je sens puisque je sens?* La première partie est vraie, si la seconde l'est; mais c'est la question.

Une chose que l'on ne remarque pas assez, c'est que dans l'énoncé d'un *sentiment* intérieur, il y a un *jugement* par lequel on prononce la ressemblance qu'on croit exister entre le *sentiment* qu'on éprouve, et les *sentimens* que les autres ont éprouvés et qu'ils ont appelés, par exemple, *douleur*, *joie*, *crainte*, etc. Or, il est *évident* que ce jugement est fondé sur la *foi* des autres, puisqu'il est *exprimé par leurs paroles* et d'après leur témoignage *oral* et *pratique*.

2° L'évidence dans l'esprit, est la *perception claire d'une chose*; or, cette *perception* n'est pas un *motif* de juger *de rebus in ordine ad se;* 1° parce que c'est un

vrai *sentiment intérieur*, une véritable *affection* de l'âme, et qu'il n'y a point de liaison entre une affection de notre âme, et une vérité extérieure, comme on en convient; 2° parce qu'on ne peut rien prouver à quelqu'un par cette raison *qu'on voit clairement*, puisque ce serait imposer sa raison comme règle de croyance aux autres; 3° parce qu'en disant, *je crois fermement, puisque je vois clairement*; on suppose doublement la question : car on suppose, 1° qu'on voit, et même qu'on voit clairement; 2° qu'une *vue claire* est infaillible, que nos perceptions sont essentiellement vraies; ce qui est précisément la question. A la vérité, il faut qu'une chose soit, avant que d'être ni vue ni sentie; mais 1° nous n'avons aucune vue immédiate du vrai; nous ne voyons la vérité que dans son *idée* ou son *image*; c'est même ce que nous indique le mot *évidence*, (*videre ex*); 2° la difficulté reste toujours de savoir s'il est bien vrai que nous voyons. Quels moyens d'ailleurs de distinguer l'*évidence réelle*, de l'*évidence apparente?* *L'impression*, dit-on, qu'elles font sur nous : mais n'est-ce pas cette impression que l'on confond et qui cause l'erreur?

3° L'*évidence objective* qui consiste en ce qu'une vérité est manifestée, sensible, *mise en évidence*, dans les paroles et les actions humaines, exprimée dans tout ce qui nous environne, est un motif de juger; mais c'est le *sens commun*. Aussi, si l'on veut bien y faire attention, quand on dit, à la fin d'une preuve, *cela est évident*, le sens est celui-ci : *Cette vérité est crue et avouée de tout le monde*. Si c'est un autre sens, on dit une sottise, et l'adversaire a autant de droit de *nier* que vous d'affirmer.

4° Quant aux *sensations*, on convient 1° que nous n'avons pas une certitude raisonnée de l'existence actuelle d'aucun corps en particulier, quoique nous y croyions sur le rapport de nos sens; 2° que nous n'avons certitude que lorsque les sensations sont *uniformes*, *constantes* et *universelles* : donc la certitude ne résulte pas de la *sensation* (qui d'ailleurs est un *sentiment*, et ne peut faire juger *de rebus ad extra*), mais des *conditions* de la sensation, et surtout de l'*universalité*; on est donc encore ici d'accord avec nous.

Je ne dis rien du *raisonnement*, qui est fondé sur les mêmes *motifs* que le simple *jugement*.

II. *Différence entre la certitude de fait et la certitude de droit.*

1° La certitude de fait, c'est la croyance ferme et inébranlable d'une chose; cette certitude existe; toutes les actions humaines en font foi; les pyrrhoniens seuls pourroient le nier.

2° La certitude de droit, c'est l'assurance démontrée que les choses sont en elles-mêmes, comme elles nous paroissent et comme nous les voyons.

Cette certitude ne peut se démontrer, parce que la vérité elle-même est *indémontrable*, puisqu'il seroit impossible de la prouver, que *par elle-même* ou par *autre chose* qu'elle-même, c'est-à-dire, sans supposer la question; d'ailleurs pour *démontrer*, il faut des *principes ou des faits* convenus ou admis avant toute preuve.

Cela posé, voici le raisonnement de M. de la Mennais, dans son premier chapitre : il est de fait que tous les

hommes croient invinciblement comme vraies une multitude de choses, et qu'il y en a beaucoup d'autres qu'ils ne croient qu'imparfaitement; or, on ne croit pas sans *motif*, et les *motifs* sont toujours proportionnés à la force de la croyance; donc il y a des motifs *certains* et d'autres qui ne le sont pas. Mais la *croyance* est un fait intérieur et privé, dont le *sens intime* est seul témoin; le sens intime seul peut constater, 1° si l'on croit avec assurance; 2° quel est le motif qui donne cette assurance, quand on l'a; or, en me consultant, je sens que c'est *la vue* du *sentiment commun* qui me la donne, et que *je crois plus ou moins certainement*, suivant que *j'aperçois un consentement plus ou moins unanime*; en consultant les autres, il me *semble, je crois* (le sens intime m'en assure), que les autres sont déterminés par le même motif; et toute la prudence, dans les choses de la vie, consiste à discerner la plus ou moins grande autorité; donc le *sens commun* est le vrai, le dernier fondement de la certitude de fait... Que chacun se consulte avec bonne foi, dans le silence du préjugé et des passions, et si le sens intime ne lui répond pas la même chose qu'à moi, je consens à passer pour un *rêveur insensé*.... M. de la Mennais ne *nie* donc pas le *sens intime* ni l'*évidence*; il reconnoît *l'existence indémontrable* de l'un, et la *nécessité* de l'autre, puisqu'il ne peut y avoir croyance, sans *connoissance* ou sans *perception*; mais autre chose est la *perception*, autre chose est le *motif* de croire à l'objet qu'on croit aperçu. Il ne nie pas non plus ni les *sens* ni les *sensations*, par la même raison.

Mais, dit-on, on ne connoît le *témoignage universel* que

par les sens; donc la certitude repose en dernier lieu sur les sens. D'autre part, les sens sont faillibles; donc il n'y a point de certitude... Cet argument prouve très-bien qu'on ne peut pas démontrer la certitude, et qu'il faut *croire* avant de raisonner; ce n'est pas une *objection*, mais une *confirmation*... de plus M. de la Mennais peut *l'omettre*; il a constaté un *fait*; mais il n'a pas entrepris de chercher ni l'origine, ni la nature de ce fait.

L'argument fût-il insoluble, il ne prouveroit rien, puisque la connoissance de l'existence peut être certaine, avec l'ignorance de la nature et du *mode*. Mais comment sais-je que le *sens commun* est infaillible? Je sais, par le sens intime, qu'il me *force* à *croire* et qu'il me donne la *certitude de fait* ou le *fait de la certitude*; mais je ne peux pas démontrer *à priori* qu'il soit infaillible. Seulement je crois que l'erreur n'étant pas *croyable* de sa nature, elle ne peut subjuguer tous les esprits à perpétuité, et que d'ailleurs l'auteur de notre nature, si nous en reconnoissons un, ne doit pas être présumé nous avoir condamnés à errer universellement.

En dernière analyse, 1° a-t-on raison *avec* le *sens commun?* 2° A-t-on raison *contre* le sens commun? 3° A-t-on raison *sans* le *sens commun?*

1° Qu'on ait toute la certitude qu'on peut raisonnablement demander, quand on est d'accord avec le *sens commun*, qu'il soit prudent de s'y confier, qu'on s'y confie réellement et dans le fait, c'est ce que personne ne nie; on n'ose pas d'ailleurs assurer que l'évidence *d'un* soit préférable et plus *probable* que l'évidence de *tous*.

2° Que s'il arrivoit qu'un homme fût invinciblement

porté à croire *contre* le *sens commun*, on le regarderoit, il se regarderoit lui-même s'il étoit raisonnable, comme une intelligence viciée et un cerveau malade; la plus grande présomption possible seroit évidemment contre lui : tout le monde croiroit qu'il a tort; il ne pourroit croire lui-même qu'il a raison : il seroit dans d'étranges perplexités. On n'a donc jamais raison *contre* le *sens commun*.

3° Enfin, sans le témoignage universel *oral* et *pratique*, 1° il n'y a point de certitude réelle des *vérités morales*, qui ne sont connues que par la *parole* et par l'*analogie* : et plus les *conséquences* sont particulières, moins elles sont certaines; 2° il n'y a de certitude physique, qu'à l'appui du sens commun, comme nous l'avons vu; quant aux choses particulières, qui ne peuvent avoir cet appui, elles peuvent être crues, mais sans certitude réelle, sans le sens commun : en général, les vérités sont plus ou moins *importantes*, suivant qu'elles sont plus ou moins générales, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral; plus elles sont *importantes*, plus elles ont besoin d'être crues *fermement*, mais aussi plus elles sont universellement admises, *pratiquées*, *parlées*. *La croyance de chaque chose est proportionnée à son importance*, à sa *généralité* et à l'*universalité* plus ou moins grande de ceux qui l'admettent. J'abandonne ces dernières considérations à la sagacité des lecteurs.

Je suis avec une parfaite considération, Monsieur, votre très-humble serviteur,

DONEY, prêtre.

LETTRE

A M. L'ABBÉ DE LA MENNAIS.

Monsieur,

J'ai lu avec tant de satisfaction le second volume de l'*Essai sur l'indifférence* que je ne résiste pas au désir de vous témoigner la reconnoissance que m'inspire ce nouveau présent que vous faites aux amis de la bonne philosophie. Quoique je n'aie pas l'honneur d'être connu de vous, je me flatte que vous ne dédaignerez point l'expression d'un sentiment qu'a fait naître la lecture de votre ouvrage.

Cependant l'apparition du deuxième volume a produit une autre sensation que celle dont fut accompagnée la naissance de son aîné. La doctrine que vous y développez sur *la certitude* n'entre pas facilement dans tous les esprits. Parmi les personnes instruites que j'ai vues il en est plusieurs qui la rejettent comme insoutenable, ou qui la condamnent comme erronée.

J'ai cru remarquer, Monsieur, que cette opposition vient de ce que votre pensée n'a point été saisie. Je me suis même permis de le faire observer quelquefois, proposant ensuite mes idées sur cet objet. Je serois trop fier d'avoir rencontré juste : pour m'en assurer, permettez,

Monsieur, que je vous expose ce que j'ai compris. Le voici en peu de mots.

Il y a deux sortes de certitude, l'une rationnelle ou intrinsèque, l'autre extrinsèque ou d'*autorité*, et que j'appellerois volontiers *instinctive*.

Une intelligence ne peut vivre sans connoître la vérité; la vérité est son élément essentiel : il faut donc qu'elle puisse avoir de la vérité au moins l'une de ces deux espèces de certitude.

La certitude rationnelle est inaccessible à l'homme, peut-être même à toute intelligence créée; car l'homme, dans son état présent, ne peut rien démontrer par le fond des choses.

L'essence des êtres est un sanctuaire dont l'entrée lui est interdite. Il ne voit que les surfaces; l'*intime* des objets est impénétrable pour lui. Son sens intime, sa mémoire, ses sens se bornent, chacun dans son langage, à lui raconter des faits; et sa raison n'a d'autre pouvoir que celui de combiner ces faits entre eux.

L'intelligence humaine ne peut donc prétendre qu'à la certitude d'*autorité*, puisque la certitude rationnelle ne lui appartient point dans l'ordre actuel des choses.

Or, ici l'autorité, c'est la même croyance dans nos semblables, laquelle est manifestée par les signes que le Créateur a établis pour cela. Ces signes sont la parole, les actions, la conduite habituelle, le silence même, le repos, etc.

Pour qu'une vérité soit certaine, il n'est point nécessaire que la croyance universelle du genre humain la confirme, mais il suffit d'un plus ou moins grand nombre de

suffrages, selon l'importance de cette vérité, et ici s'applique tout ce que l'on a dit de sensé sur les conditions requises pour la validité du témoignage des hommes.

Pour qu'une croyance soit suffisamment connue, il n'est pas non plus nécessaire que tous les signes manifestatifs de la pensée concourent à la produire au dehors. Qu'un seul la dévoile, et cela peut suffire. S'il y avoit contradiction dans les signes, il faudroit examiner; et ici encore reviennent les règles établies pour discerner un témoignage vrai de celui qui ne l'est pas.

Enfin on ne prétend point démontrer rationnellement que l'*autorité* est la base de la certitude; une pareille démonstration nous est impossible; mais nous affirmons que l'autorité est le *criterium unique* de la vérité, parce que nous sommes portés par un instinct invincible à la regarder comme la seule garantie que nous ayons de la vérité de nos jugemens individuels.

Mais, dit-on, cette théorie mène tout droit au scepticisme absolu. Si l'on admet le principe qu'elle avance, tout devient douteux, l'autorité elle-même, mon intelligence, mes sensations, mon existence, etc., puisque l'autorité ne peut me démontrer ces objets.

Ainsi, sous prétexte de donner une base solide à la certitude, cette doctrine en ruine de fond en comble tous les fondemens.

Ces difficultés ou plutôt ces scrupules portent sur un faux supposé, et les observations suivantes suffisent, ce me semble, pour les détruire.

La théorie de l'*Essai* prend et laisse les choses telles qu'elles sont, elle ne les change point; elle suppose

l'homme intelligent et doué de toutes ses facultés ; elle suppose même la réalité de ses affections considérées en elles-mêmes, ou comme de *simples faits*, à quelque faculté de l'âme qu'elles appartiennent. Occupée uniquement de ce que l'intelligence humaine met *d'actif* dans nos connoissances, cette théorie ne s'applique qu'à nos jugemens et à nos inductions. Vous éprouvez le sentiment du plaisir ou de la douleur, une sensation, une idée quelconque vous affecte : jusque-là rien dont on prétende, dont on puisse même vous contester la vérité. Mais si votre intelligence s'emparant de ces matériaux, les travaille, les assemble, en bâtit un nouvel édifice ; si comparant les données que lui présentent le sens intime, les sens, etc., elle prononce que les unes demandent à s'unir entre elles, et que les autres, incompatibles, y répugnent ; si en un mot elle *juge* ou *raisonne*, qui vous assurera que tout convient dans son ouvrage, et qu'en le contemplant vous pouvez dire : *J'ai vu ce que j'ai fait, et il étoit très-bon?* Une démonstration par le fond des choses vous est impossible ; il n'est rien au dedans de vous qui vous réponde de l'infaillibilité de vos jugemens individuels ? Que reste-t-il donc, si ce n'est l'*autorité*, seule base de la certitude que vous cherchez ?

Ainsi, votre propre existence, en tant qu'elle est un fait, un sentiment, est vraie par rapport à vous, indépendamment de toute autorité ; et l'auteur de l'*Essai*, si je ne me trompe, n'eut jamais la pensée qu'elle pût vous être contestée. Sa théorie ne s'applique qu'à l'actif, nullement au passif de nos connoissances. Toutefois il soutient que vous ne pouvez point, sans l'autorité, affirmer avec cer-

titude que vous existez, parce qu'une affirmation est un jugement, une opération de votre intelligence dont la justesse ne peut vous être pleinement garantie que par l'autorité; et parce que d'ailleurs l'autorité seule vous a transmis, par le moyen du langage, les idées abstraites qu'il vous faut avoir pour juger, pour raisonner.

L'existence de l'autorité n'est pas plus incertaine. Que mes semblables soient des êtres réels ou fantastiques, peu m'importe : dans l'une et l'autre hypothèse je suis également frappé de leur présence et des signes qui me révèlent leurs pensées vraies ou imaginaires : voilà l'*autorité* pour moi. Mais mon intelligence n'est point active dans cette manifestation; c'est donc encore un simple fait étranger à la théorie de la certitude.

Ce seroit autre chose si, de mes sensations, je venois à conclure l'existence réelle des objets qui les excitent; car, outre le fait de mes sensations, il y auroit ici un acte de mon intelligence associant ensemble des idées. La vérité avoueroit-elle cet ouvrage? Je puis être fondé à le penser; mais il n'appartient qu'à l'autorité, c'est-à-dire à des jugemens conformes au mien, en nombre et de force suffisans pour me rassurer, de décider péremptoirement la question.

Voilà, Monsieur, ce que j'ai compris : je ne sais si je me trompe, mais il me semble que j'ai saisi votre pensée, et s'il le falloit, je prouverois, je crois, chaque proposition de cette analyse par des passages de votre livre. Si toutefois je m'étois trompé, oserois-je vous prier de me montrer mon erreur?

On dit qu'il a paru des réfutations; je ne les connois

point; mais je l'avoue, votre théorie me paroît si évidente, que je cherche vainement à deviner de quelles armes vos adversaires auront fait usage contre vous. Je suis convaincu que tous les coups qu'ils croient vous porter tombent à faux.

Faites, je vous prie, de cette lettre tel usage qu'il vous plaira, et veuillez agréer, etc.

Cl.-Ign. BUSSON, *prêtre.*

DE LA

DOCTRINE PHILOSOPHIQUE

DÉVELOPPÉE

DANS L'ESSAI SUR L'INDIFFÉRENCE.

Il y auroit lieu d'être étonné peut-être de toutes les erreurs que beaucoup de personnes ont cru trouver dans le treizième chapitre de l'*Essai sur l'indifférence*, si l'on ne savoit combien il est facile de se méprendre sur le sens d'un livre, lorsque, perdant de vue l'ensemble des idées, on s'arrête à quelques passages isolés. Avant d'analyser la doctrine développée par M. l'abbé de la Mennais, il nous paroît donc nécessaire de montrer la liaison qui existe entre les deux parties de son ouvrage, et de rappeler le plan général de l'*Essai*.

En réfutant, dans son premier volume, les trois systèmes généraux d'indifférence ou d'incrédulité, M. de la Mennais a montré que le principe fondamental de l'hérésie, du déisme et de l'athéisme, est la souveraineté de la raison individuelle.

L'hérétique qui ne reconnoît d'autre règle de sa foi que l'Écriture expliquée par lui-même, qui rejette les définitions

de l'Église, ou ne les admet que lorsqu'il juge lui-même comme l'Église, déclare la raison de l'Église faillible et sa raison souveraine.

Le déiste, en rejetant la règle même de l'Écriture, refuse de faire fléchir sa raison devant la raison de Jésus-Christ. Il suppose que la raison de Jésus-Christ, qui a dicté l'Évangile, a pu se tromper, et que sa raison individuelle qui lui dicte seule ce qu'il doit croire, est infaillible.

L'athée cite au tribunal de sa raison, Dieu même et la raison sociale qui atteste que Dieu existe. En niant l'autorité de la raison divine et de la raison sociale, il brise la dernière règle qui puisse diriger la raison individuelle, et renverse le fondement de toute certitude.

Ces trois systèmes d'incrédulité envisagés dans leur principe, ne sont donc qu'une seule erreur qui change de nom, suivant qu'elle est plus ou moins développée, et dont le dernier terme est le scepticisme universel. L'hérétique nie moins de vérités que le déiste, le déiste n'en nie pas autant que l'athée ; leur symbole diffère en apparence ; il est le même dans la réalité. Il est tout contenu dans ces courtes paroles : *Je crois à ce que dit ma raison ;* comme tout le symbole du fidèle est renfermé dans celles-ci : *Je crois à ce que dit l'Église.*

Ainsi donc, si la raison de chaque homme est le fondement et la règle de ses croyances, si vous admettez que l'on n'est obligé de croire aucune vérité qui ne soit claire et démontrée, l'hérétique, le déiste, l'athée, ne sont pas coupables de rejeter des vérités que leur raison ne leur démontre pas clairement. C'est vous qui, en les con-

damnant, commettez une injustice, un attentat contre les droits de leur raison souveraine. Mais si l'homme doit chercher hors de lui le fondement de sa propre raison, la seule règle qui puisse fixer ses incertitudes; s'il n'est pas d'égarement où ne tombe un esprit foible et vain, lorsqu'il s'isole de toute autorité pour chercher la vérité au dedans de lui-même, les apologistes de la religion, comme les véritables philosophes, ne doivent-ils pas essayer avant tout, de couper, en retranchant un principe funeste, la racine commune du scepticisme et de toutes les erreurs?

Tel a été le dessein de M. de la Mennais, dans son second volume. Heureux si, dans cette partie de son ouvrage, il n'avoit dû entrer en lice que contre les ennemis du christianisme! mais ce n'est pas sa faute si des philosophes chrétiens, après s'être laissé séduire par un principe dont ils n'ont pas prévu les conséquences, ont assigné à l'homme comme le seul chemin de la vérité, des méthodes qui ne peuvent le mener qu'au doute.

Il y a long-temps que la philosophie s'est isolée de la religion et de l'autorité, pour chercher dans la raison individuelle, le fondement de la certitude, et dès lors, elle a dû proclamer le principe des sectaires, ne rien croire qui ne soit clair et démontré. Elle a appris à l'homme que pour arriver à quelque vérité certaine, il devoit d'abord rejeter toutes celles dont il ne trouveroit pas la raison au dedans de lui-même; loin de Dieu et de ses semblables, se considérer seul avec sa raison isolée, instrument unique avec lequel il pourra essayer de refaire l'édifice de ses connoissances.

Il a paru à M. de la Mennais que cet homme de la phi-

losophie, qui n'a, pour sortir d'un doute universel, que sa raison seule, est un être condamné à y rester toujours, et qu'il n'existe de certitude que pour l'homme de la société qui trouve dans une raison supérieure, le fondement et la règle de sa propre raison.

Suivons les développemens de ces deux doctrines, en les opposant l'une à l'autre, pour nous faire de chacune une idée plus distincte.

Les philosophes définissent leur art : *La recherche de la vérité.* A un chercheur de vérité, il faut deux choses : un premier principe dont il soit assuré, et une règle qui lui serve à déduire de ce premier principe des conséquences certaines. Les philosophes peuvent-ils trouver dans leur raison isolée, le premier principe de leurs connoissances, et une règle infaillible de leurs jugemens ? Quelle est dans la doctrine de M. de la Mennais, ou plutôt dans l'ordre social, dont M. de la Mennais ne prétend qu'exposer les lois, le fondement sur lequel reposent les connoissances de l'homme ? Quelle est la règle qui assure la certitude de ses jugemens ?

Du principe des connoissances de l'homme.

On dit d'une vérité qu'elle est le principe d'une autre vérité, lorsque la première peut servir à établir la seconde. L'esprit de l'homme ne voit pas comme Dieu, la raison des choses en elles-mêmes ; pour se démontrer une vérité il lui faut toujours une autre vérité qui serve de preuve; il ne peut que déduire des conséquences, qui ne sont certaines pour lui que par leur liaison avec un premier principe déjà connu avec certitude. L'homme donc, qui

entreprend d'élever avec sa raison seule, l'édifice de ses connoissances, doit s'assurer d'abord d'une vérité première, dont la certitude serve de fondement à toutes les autres vérités, sans quoi il bâtiroit un édifice en l'air.

Or, la première erreur des philosophes que M. de la Mennais réfute, a été de ne pas comprendre que ce premier principe, sans lequel la raison ne peut rien se démontrer, ne sauroit être lui-même démontré par la raison. Un homme déterminé à ne rien croire qu'il ne se fût prouvé, devroit chercher la raison de la raison à l'infini, son esprit rouleroit dans un cercle, sans qu'il lui fût possible de jamais s'arrêter; il seroit forcé de demeurer sceptique, ou de devenir inconséquent.

Toute philosophie commence donc nécessairement par admettre sans preuve une première vérité. Ce premier principe doit cependant être certain, sans quoi l'édifice ne pouvant être plus solide que la base, toutes nos connoissances deviendroient douteuses : or la certitude de cette vérité première ne peut pas se déduire de la certitude d'une vérité antérieure, puisqu'il n'en existe aucune; elle ne peut donc reposer que sur le témoignage d'une autorité qui nous l'atteste, et que nous devons supposer infaillible. L'homme isolé de Dieu et de ses semblables ne connoissant plus aucune raison supérieure à sa raison, devra donc croire sans preuve une vérité première sur le témoignage de sa raison. Il sortira de son doute universel, en disant : *Je crois à ma raison;* et comme la première vérité que sa raison lui témoigne est sa propre existence, le premier jugement qu'il prononcera sera celui-ci : *J'existe*, plaçant ainsi dans l'ordre de la certitude sa raison avant toute autorité, et se plaçant

lui-même à la tête de tous les êtres..... Mais cet acte de foi dans la raison individuelle est-il raisonnable dans la bouche de l'homme, dans l'état où le placent les philosophes? n'est-il pas une véritable inconséquence?

Il me semble que pour s'en convaincre il suffit de songer que l'homme ne peut arriver au doute méthodique que les philosophes lui conseillent, que par deux actes; le premier par lequel refusant d'admettre le témoignage de la raison générale comme motif de certitude, jusqu'à ce qu'il l'ait démontré à l'aide de sa seule raison, il suppose qu'il est possible que la raison de tous les hommes le trompe, et que sa raison individuelle ne peut pas l'égarer; le second par lequel il déclare douteuse l'existence de Dieu, puisqu'il attend pour la croire qu'il l'ait prouvée, et qu'il prétend, en effet, remonter de son existence à l'existence d'un premier être, dire: *Je suis, donc Dieu existe......* Or il est facile de montrer qu'en récusant le témoignage du genre humain, l'homme se met dans la nécessité de récuser le témoignage de sa propre raison; que du moment qu'il suppose douteuse l'existence d'un premier être, il faut qu'il doute, s'il est conséquent, de l'existence de tous les êtres et de lui-même.

Tâchons de rendre ceci sensible. Je dirai à Descartes: Vous étiez homme avant de songer à devenir philosophe. Elevé dans le sein de la société, vous aviez reçu d'elle, vous aviez cru sur l'autorité de son témoignage une foule de vérités; vous avez rejeté ces vérités loin de votre esprit, parce que rien ne vous démontroit que le témoignage de la société, de qui vous les teniez, fût infaillible. Vous avez donc pris l'engagement de ne vous arrêter dans le

doute que lorsque vous aurez trouvé un motif de croire dont la certitude vous soit démontrée, ou que vous ayez plus de raison de supposer infaillible que le témoignage du genre humain? — Il est vrai, répond Descartes, et comme ce motif pour me déterminer doit se trouver au dedans de moi-même, c'est dans ma raison que je le cherche. Après m'être détaché de tout le reste, me voilà donc seul, doutant de tout, et « vous parlez à un homme qui ignore s'il existe un Dieu et aucuns hommes au monde. » — Mais vous, êtes-vous certain que vous existez? — Y a-t-il quelque chose hors de moi, je n'en sais rien. « Mais moi à tout le moins ne suis-je pas quelque chose? » C'est la question que je m'occupe dans ce moment à résoudre. — Et comment espérez-vous y parvenir? — Voici un trait de lumière. Que fais-je depuis quelques instans? Je doute; or douter c'est penser. Mais le néant ne peut pas penser. *Je pense, donc j'existe*; je me sens revivre à cette parole et je retiens mon être qui m'échappoit. — Eh! bien, votre être que vous croyez retenir, fort de vos principes, j'entreprends de vous le disputer. Philosophe, répondez. Je pense, dites-vous, donc j'existe; est-ce un raisonnement que vous faites? Est-ce un simple fait que vous affirmez?

Si c'est un raisonnement que vous prétendez faire, j'oserai trancher le mot, et dire que c'est là une chose absurde; car qu'est-ce que raisonner? c'est déduire une vérité d'une autre vérité déjà connue. Il y a donc quelque vérité que vous connoissez avec certitude avant votre existence; nommez cette vérité. Vous ne pouvez pas la chercher hors de vous, vous êtes seul; c'est donc au dedans de vous qu'il faut que vous trouviez quelque chose dont vous soyez plus assuré

que de vous-même : cela me paroît assez difficile. Je vous écoute cependant. — Je suis, dites-vous, car je pense. — Mais qui vous assure que vous pensez ? — Je pense, car je doute. — Comment êtes-vous certain que vous doutez ? Je vois bien que vous pourrez reculer la difficulté à l'infini, mais je me demande encore comment vous pourrez la résoudre.

Si en disant, *Je pense, donc je suis*, vous ne prétendez qu'affirmer un fait, je vous demanderai quel motif vous détermine à croire ce fait, et le rend certain pour vous ? — Ma raison, direz-vous, qui me témoigne que j'existe. — Vous n'y pensez pas de croire ainsi sans preuves sur un simple témoignage. N'avez-vous pas rejeté le témoignage de la raison de tous les hommes, parce qu'il n'étoit pas démontré ; mais qui vous démontre donc le témoignage de votre raison individuelle ?

L'autorité de votre raison, voilà cependant le seul fondement possible de la certitude de votre existence, puisque cette certitude ne peut être démontrée, et que quand même elle seroit susceptible d'être raisonnée, avant de raisonner, il faudroit commencer par croire à votre raison. Je crois à ma raison, voilà le seul acte par où vous pouvez sortir de ce doute universel, où vous vous êtes jeté parce que vous n'avez pas voulu dire : Je crois à la raison humaine. Sur le témoignage de la raison de tous les hommes, vous n'avez pas voulu assurer que Dieu existe, et vous dites : J'existe, sur le témoignage de votre seule raison. Comment prétendez-vous justifier cette inconséquence ? Direz-vous que l'idée de votre existence est si lumineuse au dedans de vous, qu'elle vous frappe de son éclat comme le soleil. Il

s'agiroit de prouver qu'entre une idée claire de votre âme et la vérité, il y a une liaison nécessaire, et de plus qu'un homme qui suppose qu'il est possible que tous les hommes aient confondu la lumière avec les ténèbres, peut s'assurer qu'il est impossible qu'il prenne lui-même les ténèbres pour la lumière. En vain, vous vous fiez à cette inclination irrésistible qui vous porte à affirmer que vous existez. N'arrive-t-il pas qu'un fou soit entraîné par la même force irrésistible à affirmer qu'il est mort? N'avez-vous jamais éprouvé, dans le sommeil, un penchant invincible à prendre des illusions pour des réalités? Par où savez-vous que le sentiment continu de votre existence n'est pas de toutes les folies la plus étrange, de tous les rêves le plus menteur?

Je suppose que vous trouviez des réponses à toutes ces difficultés, vous n'en serez pas plus avancé. Car c'est votre raison seule qui feroit toutes ces réponses; votre raison qui vous diroit que votre raison ne vous trompe pas; votre raison dont il faudroit supposer le témoignage infaillible, après avoir rejeté le témoignage de la raison du genre humain. Mais quels sont donc enfin les motifs que vous avez de croire à votre raison plutôt qu'à la raison de tous les hommes? Eh! qu'êtes-vous donc, égaré loin de Dieu et de vos semblables; et qu'est-ce que votre raison pour que vous deviez l'écouter comme un oracle de vérité? Qu'elle montre ses titres, qu'elle dise son origine, qui l'a faite, et si celui qui l'a mise en vous a prétendu vous donner un instrument de vérité, et non pas un instrument de mensonge? Jusque-là comment s'assurer si les principes de droiture qu'elle croit renfermer en elle, ne sont pas des principes d'erreur. O homme! qui avez refusé d'écouter la

raison des autres hommes, et qui ignorez l'auteur de votre être, soyez conséquent, condamnez votre raison au silence, et vous-même à un doute éternel.

Mais il y a au dedans de vous quelque chose de plus fort que vous-même, qui se soulève à cette pensée. Aussi je ne prétends pas qu'il vous soit possible de douter ni de votre existence, ni d'une foule d'autres vérités. Tout ce que j'ai voulu, c'est forcer votre raison de reculer devant un principe qui entraîne des conséquences devant lesquelles la nature vous force de reculer. Que ferez-vous donc? Si vous vous défiez du témoignage de la raison sociale, le témoignage de votre raison vous devient suspect; si vous doutez de l'existence d'un premier Être, vous êtes forcé de douter de tout et de vous-même : votre principe d'une part vous entraîne, de l'autre la nature vous repousse; il faut se décider. Mais que dis-je? êtes-vous libre dans ce choix, et quant vous le voudriez, pourriez-vous tenir à votre principe plus qu'à vous-même, et cesser d'être homme pour devenir philosophe?

Non, Dieu n'a pas permis qu'il fût donné à l'homme d'anéantir la plus noble portion de lui-même, en détruisant en lui la vérité qui est la vie de son intelligence. Aussi, tandis que les savans cherchent la certitude et ne trouvent que des principes de doute, qu'ils disputent sans s'entendre sur le fondement des connoissances de l'homme, la question qui les divise, Dieu la résout pour tout homme qui vient au monde. Savans, simples, ignorans, tous sont arrivés à la connoissance certaine de toutes les vérités nécessaires par une loi invariable. Montrer cette loi, étudier la Providence dans la manière dont elle fixe les esprits dans la vé-

rité, constater un fait là où les philosophes ont cru devoir inventer des hypothèses : voilà à quoi se réduit la philosophie de M. de la Mennais. Elle échappe peut-être à certains esprits, comme les lois même de la Providence, à cause de sa simplicité.

Il existe des vérités communes à tous les esprits, lien nécessaire de la société des hommes considérés en tant qu'êtres raisonnables; c'est là un fait sensible et dont tout le monde convient. Ces vérités, admises par tous les hommes, et qui forment le fond de la raison humaine, sont ce qu'on appelle *sens commun*. On dit d'un homme, qui, sur les principes universels, croît comme le reste des hommes, qu'il a le *sens commun;* on dit d'un homme qui doute des vérités généralement admises, qu'il n'a pas le *sens commun*, qu'il a perdu la raison, qu'il est fou. Tout homme que la folie n'a pas exclu de la société des êtres raisonnables, connoît donc avec certitude une foule de vérités nécessaires au commerce de la vie et à sa propre conservation. Mais comment se forme dans l'esprit de chaque homme, cette série de principes inébranlables au doute? quel est le fondement de la certitude qui existe dans tous les hommes à l'égard de ces principes universels? C'est ici qu'il est impossible de méconnoître l'action de la raison sociale sur la raison individuelle.

Et d'abord sans se jeter, sur l'origine des connoissances de l'homme, dans des systèmes qui ne sauroient expliquer un mystère, n'est-ce pas un fait incontestable que l'enfant privé du langage, instrument nécessaire de la pensée, porte en naissant une âme vide de vérités. La parole éveille sa raison, et semble lui donner la naissance. Or, l'enfant re-

çoit et ne juge pas les premières notions que le langage lui transmet: d'après quelles notions antérieures pourroit-il les juger? Le besoin de connoître se confond chez lui avec le besoin de croire; être physique, l'enfant mourroit s'il vouloit raisonner avant de se nourrir du lait qu'on fait couler sur ses lèvres; être moral, il n'arriveroit jamais à la vie s'il prétendoit n'admettre les vérités qu'on lui transmet qu'après les avoir jugées. L'enfant croit donc sur le témoignage de ce qui l'entoure, et la certitude avec laquelle on affirme devant lui certaines vérités, est le seul fondement de la certitude avec laquelle il affirme lui-même ces vérités.

L'homme est donc forcé de recevoir de confiance les premières vérités que lui transmet la raison sociale; il les croit sans les examiner, parce que tout le monde les croyoit avant lui; la certitude générale suffit pour donner un fondement inébranlable à sa propre certitude. Essayez de faire douter de quelqu'une de ces vérités généralement reconnues, l'homme le plus simple et le plus ignorant. Que pourra-t-il opposer à vos raisonnemens que cette simple réponse: La vérité que vous contestez, tout le monde l'admet comme moi. L'idée que sa conviction, n'est que la conviction du reste des hommes, suffit pour le rendre plus fort que tous vos sophismes.

On ne remarque pas assez que les mots d'*évidence*, de *sens intime*, et même celui de *raison*, ne sont guère d'usage que dans la langue philosophique. Quel est l'homme qui ne se mêla jamais de philosophie, et qui interrogé sur le motif qui le décide à croire quelqu'une des premières vérités, essayera de la démontrer par l'*évidence*, par le *sens*

intime, ou par le *raisonnement?* Non, la réponse générale qui indique le motif général qui détermine la conviction des hommes à l'égard de ces principes universels, est celui-ci : Cette vérité est admise de tout le monde, il faut être fou pour le nier.

Nous avons vu si les philosophes sont heureux, lorsque rejetant ce principe de certitude, trop vulgaire sans doute, parce que c'est celui que la Providence a donné indistinctement à tous les hommes, ils cherchent à s'en faire un avec leur raison, et qui leur soit propre. Mais ne sont-ils pas forcés, pour peu qu'on les presse, d'en revenir au motif général, et à la réponse du peuple? Car, que peuvent faire les philosophes? lier une suite de conséquences à un premier principe qu'il leur est impossible de démontrer, et qu'ils ne peuvent cependant supposer incontestable, qu'autant qu'il est universellement admis. Ainsi, il faut bien le remarquer, les axiomes, ou ces vérités générales qui servent à prouver toutes les autres, et qu'on se croit dispensé de prouver, ne présentent pas une base certaine au raisonnement, précisément à cause de l'évidence dont ils sont environnés, mais parce que cette évidence est sensible pour tous les esprits. Qu'un sceptique vienne et vous conteste l'axiome le plus évident, vous ne prétendrez pas sans doute que votre conviction individuelle doive déterminer sa conviction, mais vous lui opposerez la conviction générale de tous les hommes ; vous lui direz : La vérité que vous ne voulez pas accorder, tout le monde l'admet ; cédez, ou vous êtes fou.

Ainsi donc le caractère essentiel des vérités fondamentales que nous devons croire sans chercher à les démontrer,

c'est qu'elles soient admises par tous les hommes raisonnables. C'est de ce consentement général que ces vérités empruntent une force qui leur donne, à l'égard de tous les esprits, une certitude inébranlable. La raison générale est donc le fondement sur lequel repose la conviction des raisons particulières, à l'égard de ces vérités, les seules dont il s'agit dans ce moment.

Il est donc vrai que le premier principe de notre certitude, est hors de nous et dans la raison sociale. Je l'avois cherché dans ma raison isolée, et ne trouvant que le néant et le doute, j'avois désespéré presque de la vérité. Je rentre dans le sein de la société, et je trouve dans la raison des autres hommes, le fondement de ma propre raison. Homme social, je sais que je crois à plusieurs principes, que ces principes, tout le monde les admet comme moi; ce consentement de la raison de tous les hommes entraîne ma raison, la soutient contre ses propres incertitudes, et contre tous les sophismes. Ma raison unie à la raison générale, possède donc une certitude de fait inébranlable; que me faut-il davantage? Que m'importe cette certitude rationnelle que l'on veut que j'acquière à l'égard de quelques-uns de ces principes qui ont tous pour moi une certitude à laquelle on ne sauroit rien ajouter. D'ailleurs pour examiner de nouveau quelqu'une de ces vérités premières que je connois déjà, il faudroit la supposer douteuse, et me défier par conséquent du témoignage qui l'atteste. Mais du moment que j'ébranle ce fondement commun, sur lequel reposent pour moi toutes les vérités, toutes m'échappent, et je me sens retomber dans le scepticisme, état contraire à ma nature, et qui détruiroit mon intelligence s'il étoit

possible. Je me défendrai donc au moral comme au physique; pour retenir la vérité qui est la vie impérissable de mon âme, de même que pour ne pas laisser éteindre la vie d'un corps mortel, je n'aurai besoin que de ne pas lutter contre je ne sais quelle horreur naturelle de la destruction. Ma réponse à celui qui me diroit : Cessez de croire, sera la même que je ferois à celui qui me diroit : Cessez de respirer.

Cependant, si me repliant sur moi-même je considère l'ensemble des vérités que je tiens de la raison sociale, je trouve que, formant une série de connoissances, elles se lient, s'enchaînent, se rattachent toutes à un premier principe. Il existe un premier être à la fois raison de lui-même et de tous les êtres : de cette vérité féconde jaillit la lumière dans laquelle je vois toutes les vérités. Elle est comme le flambeau qui éclaire le monde moral, et qui, en s'éteignant, laisseroit tout dans les ténèbres.

En effet tout est contingent hors de Dieu, tout vit d'une vie empruntée. Source unique de l'être, s'il n'est pas, rien n'existe, je n'existe pas moi-même. Comment serois-je? je n'étois pas hier. Qui m'a donné de vivre? moi-même? Non. Des êtres d'un jour? mais eux-mêmes, qui les avoit faits? Je ne vois que le néant, et tant que je ne remonte pas à l'idée d'un premier être en qui se trouve la cause de lui-même et de tous les êtres, tant que je ne nomme pas Dieu, je ne trouve la raison de rien, tout m'échappe, je m'évanouis avec tout le reste.

De plus, si j'efface de ma raison l'idée de Dieu, d'une intelligence souveraine en qui se trouve la source de la vérité comme la source de l'être, dois-je chercher la vérité,

suis-je assuré qu'elle existe ? Cette soif de la vérité que je ressens, ce penchant irrésistible qui m'entraîne à la poursuivre, ne me prouve rien, tant que je ne sais pas si je suis l'ouvrage d'un Dieu sage et bon, qui n'a pas voulu me tourmenter par des désirs sans objet : et d'ailleurs quand la vérité seroit quelque chose, est-elle faite pour moi? quels moyens aurois-je d'arriver à elle ? ma raison ? mais qu'est-ce que ma raison si elle ne vient pas de Dieu ? est-ce un témoin de vérité que je possède au dedans de moi-même, ou une voix de mensonge qu'un génie malfaisant a mise au dedans de moi pour m'abuser ? Me voilà donc forcé encore de douter de tout, dans l'impuissance où je suis de m'assurer que je possède des moyens certains de connoître quelque chose.

Hors de Dieu il n'y a donc que doute, il n'y a que néant. Il existe un Dieu ; voilà donc le fondement nécessaire de toute certitude rationnelle. Aussi cette vérité première, proclamée par tous les hommes, dans tous les siècles, placée à la tête des croyances de tous les peuples, n'est pas seulement attestée par le témoignage le plus général qui puisse exister, mais elle semble être le fond de la raison humaine ; pour la nier il faudroit renoncer à la qualité d'être raisonnable, il faudroit s'exclure de la société des hommes.

L'homme social croit donc à l'existence de Dieu, sans raisonner, entraîné par la raison de tous les hommes qui atteste que Dieu existe. Il croit à l'existence de Dieu, parce qu'il sent qu'en ébranlant cette vérité première, il ébranleroit le fondement de toutes les vérités ; que ne pouvant plus se rien prouver, se rendre raison de rien, il seroit

forcé de douter de tout, de tomber dans un état contraire à sa nature.

J'admire cette loi par laquelle Dieu s'est placé à la tête de toutes les vérités comme à la tête de tous les êtres. Auteur du monde moral aussi-bien que du monde physique, comme cet artiste célèbre de l'antiquité, Dieu a gravé son nom sur son ouvrage, et on ne peut effacer ce nom divin, sans que tout périsse. Dans l'esprit de l'homme, comme dans le monde matériel, si Dieu se retire, il n'y a plus que le néant. L'idée de Dieu que l'homme porte au fond de son âme n'est donc pas l'ouvrage de l'homme; ce n'est pas la raison qui bâtit ce fondement nécessaire de la raison. Dieu ne se livre pas au hasard d'un syllogisme, il n'attend pas pour régner sur l'intelligence de l'homme qu'il a créé, que l'homme ait déduit péniblement une conséquence de ses prémisses, d'après les règles d'une logique incertaine. C'est au milieu des hommages de la raison de tous les peuples et de tous les siècles, que Dieu se montre à la raison de chaque homme, qu'il la subjugue; c'est ainsi que cette grande vérité, d'où partent les rayons qui éclairent toutes les vérités, commence notre intelligence, en est le fonds, que nous ne pouvons détruire sans détruire notre être. Lorsque l'athée, après avoir long-temps secoué en vain cette idée importune, se flatte, dans le délire de son orgueil, de l'avoir enfin arrachée, au même instant son esprit éperdu s'étonne de voir cette vérité première entraîner avec elle toutes les vérités ensemble.

Ainsi l'existence de Dieu est le premier principe des connoissances de l'homme, parce que l'homme ne peut nier Dieu sans nier la raison humaine qui atteste que Dieu

existe, sans se condamner à rejeter, s'il est conséquent, le témoignage de sa propre raison, sans devenir sceptique. L'existence de Dieu est le premier principe de nos connoissances, parce que cette vérité est la raison dernière de toutes les vérités, qu'on ne peut l'ébranler sans les ébranler toutes, que dans cette vérité première se trouve la lumière nécessaire qui nous découvre toutes les vérités. Enfin l'existence de Dieu est le premier principe de nos connoissances, parce que tous les hommes croient à l'existence de Dieu avant tout raisonnement, qu'ils ont sur cette vérité une certitude de fait inébranlable à tous les sophismes. Descartes ne croyoit pas moins fermement à l'existence de Dieu, avant d'avoir cherché à la démontrer par l'idée de l'être infini. Les trois quarts du genre humain ne connoissent aucune des preuves métaphysiques, physiques et morales, par lesquelles les philosophes démontrent qu'il existe un premier être; très-peu d'esprits sont capables d'apprécier la force de ces preuves; cependant tous sont certains que Dieu existe; ils savent que leur conviction est la conviction de tout le genre humain, et c'est assez pour leur faire mépriser tous les sophismes qu'on pourroit leur opposer. Que faut-il de plus que cette certitude de fait constante, inébranlable dans tous les hommes, pour établir l'édifice de nos connoissances? Pourquoi renverser cette base divine pour nous procurer la jouissance de la replacer de nos propres mains au risque d'échouer dans cette vaine entreprise? Pourquoi nous déposséder d'une vérité nécessaire, le plus beau présent que nous tenons de la société, pour l'exposer à des chances où beaucoup d'hommes avant nous l'ont perdue, ou du moins ont cru la perdre?

De la règle de nos jugemens.

Le philosophe qui trouveroit au dedans de lui-même une première vérité dont il lui seroit possible de s'assurer indépendamment de tout témoignage extérieur, feroit plus, comme nous l'avons vu, que n'ont fait tous les autres philosophes; mais il ne seroit guère plus avancé. Il lui faudroit trouver encore un moyen de déduire de ce principe des conséquences certaines, sans quoi une vérité unique, stérile entre ses mains, seroit à la fois le commencement et le terme de sa science. Après avoir jeté un fondement inutile, il se verroit obligé de renoncer à élever le reste de l'édifice.

Aussi tous les philosophes anciens et modernes se sont appliqués à chercher une règle immuable qui dirige d'une manière infaillible les jugemens de l'homme, un *criterium* qui lui serve à discerner avec certitude la vérité de l'erreur. Cette règle, ils l'ont cherchée dans l'homme isolé : n'est-ce pas la raison qui fait qu'ils ne l'ont pas encore trouvée?

Et d'abord n'y a-t-il pas une véritable contradiction à vouloir trouver dans la raison individuelle, la règle qui doit servir à réprimer les écarts de la raison? Ou la raison de chaque homme est infaillible, et alors elle n'a pas plus besoin d'une règle qui la dirige, que la raison de Dieu même; ou bien elle est sujette à tomber dans l'erreur, et alors qui vous assure qu'elle ne s'égare pas au moment même où elle croit trouver un moyen de ne pas s'égarer? On ne s'arrête pas à cette difficulté. La raison individuelle peut errer; comment ne pas en convenir, lorsqu'on voit

sans cesse la raison des différens hommes et souvent celle du même homme soutenir le *oui* ou le *non* sur la même chose. Il faut donc lui imposer une règle. Mais où la prendra-t-on cette règle? Dans une raison supérieure? On n'en veut pas. C'est chaque raison qui se fera elle-même sa règle, adoptant ou rejetant, selon qu'il lui paroîtra convenable, celles qu'on lui propose. Ainsi c'est une raison sujette à errer dans ses jugemens, qui prononce qu'en jugeant d'une certaine manière elle ne pourra jamais errer. Les décisions de la raison empruntent leur certitude de la règle, et la règle emprunte sa certitude des décisions de la raison; expédient ingénieux, par lequel n'obligeant la raison d'obéir qu'à elle-même, on la déclare souveraine, en paroissant la soumettre à une autorité. Cependant examinons quelques-unes des règles à l'aide desquelles la raison faillible des plus célèbres philosophes a cru pouvoir se promettre de devenir infaillible.

L'évidence, voilà, dit Descartes, la lumière qui discerne la vérité de l'erreur dans nos jugemens; une idée claire et distincte ne sauroit nous tromper. Mais d'abord comment Descartes est-il certain qu'une idée claire et distincte ne peut pas le tromper, lui qui ignore encore si Dieu existe, et qui avoue que, si Dieu le vouloit, ses perceptions les plus évidentes ne seroient que des illusions? D'ailleurs, j'admets qu'une évidence véritable ne peut pas tromper; mais comment saurai-je si j'ai cette évidence? Ne me faut-il pas encore un caractère auquel je puisse distinguer l'évidence véritable de celle qui ne seroit qu'apparente?

Ce caractère existe, répondent quelques philosophes.

Si l'évidence produit en vous un sentiment de vérité qui entraîne votre raison d'une manière irrésistible, vous êtes sûr de ne pas vous égarer. Pascal répond : « Tout notre » raisonnement se réduit à céder au sentiment. Mais la » fantaisie est semblable et contraire au sentiment; sem- » blable, parce qu'elle ne raisonne point; contraire, » parce qu'elle est fausse; de sorte qu'il est bien difficile » de distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon » sentiment est fantaisie, et que sa fantaisie est senti- » ment, et j'en dis de même de mon côté. On auroit be- » soin d'une règle. La raison s'offre; mais elle est pliable » à tous sens..... » Ainsi cette nouvelle règle a besoin d'une autre règle, comme Pascal le prouve; elle est donc insuffisante et inutile. Qui oseroit dire en effet que la force de la conviction mesure le degré de la certitude; alors il n'y a qu'à avoir un esprit entièrement faux pour pouvoir acquérir la certitude entière de l'erreur.

Aristote vient, et nous montre huit préceptes écrits de sa main; c'est la loi dernière des esprits, dont l'observation assure l'infaillibilité à notre raison. Les philosophes modernes effacent sept de ces préceptes, et réduisent à une seule toutes les règles du raisonnement. Je demanderai aux philosophes modernes, comme au prince des anciens philosophes, comment je puis m'assurer qu'en observant leurs règles, je raisonnerai toujours d'une manière exacte. Par quelques simples raisonnemens, répondent-ils. Mais qui me dit qu'en voulant me prouver les règles du raisonnement, il ne m'arrivera pas de mal raisonner? Et supposé que je me démontre la certitude de vos règles, suis-je certain de les bien appliquer? N'est-il jamais arrivé qu'un

homme ait fait un mauvais syllogisme en croyant ne manquer à aucune des règles d'Aristote? Qui m'assure que je serai plus heureux?

Ainsi je ne conteste pas qu'un bon raisonnement ne soit un moyen de certitude; je conteste encore moins que la raison individuelle ne puisse faire des raisonnemens exacts; mais comme on est aussi forcé d'admettre qu'il peut lui arriver de faire des sophismes, il lui faut une règle qui lui serve à discerner un raisonnement d'un sophisme, de même qu'il ne faut pas conclure de ce qu'il circule de fausses monnoies qu'il n'y en a pas de bonnes, mais qu'on risque d'être trompé à chaque moment, s'il n'y a pas un signe qui distingue les pièces véritables. Or, tant qu'on cherche dans la raison la règle de la raison, on est forcé de faire soi-même un fort mauvais raisonnement, un cercle vicieux, puisqu'on ne pourra s'assurer de la règle que par la raison, et de la raison que par la règle. Voilà un inconvénient commun à tous les systèmes des philosophes.

Voici un inconvénient plus grave encore. Si vous placez dans la raison individuelle la règle dernière qui doit diriger la raison de chaque homme, vous vous ôtez tout moyen de redresser une raison qui s'égare. De quel droit voudriez-vous imposer la vérité la plus claire pour vous, à une raison à qui vous avez appris à ne rien admettre qui ne soit clair pour elle? Tout homme pourra rejeter les principes les plus incontestables, du moment qu'ils ne lui paraîtront pas suffisamment démontrés. On l'a dit et il est très-vrai : « Deux esprits partant du même point et mar-
» chant vers le même but, ne sauroient faire quatre pas

» sans se séparer. » Mais si l'on admet le principe des philosophes, il faut désespérer de jamais réunir les esprits opposés. Cette vérité est évidente pour moi, direz-vous; je réponds qu'à mes yeux elle n'a pas la même évidence; votre raison dit oui, et sur la même question, ma raison dit non; raison pour raison, l'une vaut bien l'autre, je laisse la mienne me conduire : deux raisons souveraines ne doivent pas chercher à se faire la loi. Vous laisserez donc dans son erreur cet esprit qui s'égare; ou bien, supposant que ce qui est évident pour vous l'est nécessairement pour tout le monde, vous serez réduit à accuser la bonne foi de tout homme qui ne sera pas de votre avis, et à faire toujours succéder les injures aux raisons, ce qui n'est guère raisonnable.

Eh quoi! n'est-il pas souverainement injuste qu'un esprit foible et borné, après avoir supposé sans raison que son évidence est une lumière infaillible, ose encore défier tous les esprits de dire sans imposture qu'ils ne voient pas comme lui? Non, si vous voulez soumettre ma raison, ce n'est pas ainsi qu'il faut vous y prendre. Montrez-lui dans une raison supérieure, une autorité qui lui impose : toute autre règle, j'ai le droit de la rejeter avec mépris.

Au reste, ce qu'on peut conclure de tous les systèmes des philosophes, c'est que tous ont senti le besoin d'une règle qui terminât les querelles des raisons individuelles, en redressant celles qui s'égarent. Mais comment n'ont-ils pas vu qu'il étoit absurde de chercher cette règle dans les raisons opposées, que c'étoit remettre aux parties intéressées le jugement du procès?

La règle qui doit redresser la raison ne peut donc se

trouver que dans une raison supérieure. Quelle est cette raison dont l'autorité seule peut réformer et réforme en effet sans appel les jugemens des raisons individuelles? Ici encore, au lieu de nous jeter dans des systèmes, étudions la nature, ou plutôt la Providence, dans la manière dont elle fixe les esprits dans la certitude.

L'homme, être foible et sujet à errer, trouve au dedans de lui un sentiment de foiblesse qui le porte à se défier de lui-même. De là, sa raison timide, incertaine lorsqu'elle se voit seule, cherche naturellement un appui dans la raison des autres hommes; les vérités lui inspirent plus ou moins de confiance suivant qu'elle les voit plus généralement admises, et lorsque ses jugemens se trouvent conformes à la manière de juger du plus grand nombre, ils acquièrent à son égard une certitude inébranlable.

De-là ce sentiment naturel qui nous porte à nous défier des idées nouvelles qui naissent dans notre esprit. Un homme seul dans la retraite croit découvrir une conséquence importante d'un principe déjà certain pour lui; la clarté avec laquelle cette vérité nouvelle brille à ses yeux, entraîne au premier moment, je le veux, l'assentiment de sa raison; mais je le vois revenir bientôt sur un premier jugement, examiner encore. Qu'il rencontre d'autres hommes, il sent le besoin de s'assurer si cette idée, évidente pour lui, les affectera de la même manière. Sa conviction s'affermit si elle se trouve conforme à leur conviction; elle diminue si elle est opposée. Le nombre des témoignages décidera de la confiance que cette idée nouvelle doit lui inspirer; unanimes en sa faveur, ils la lui feront admettre avec une conviction inébranlable; unanimes contre, ils le for-

ceront au moins à demeurer dans le doute. L'évidence générale est donc l'épreuve à laquelle l'homme se sent porté à soumettre son évidence avant de la croire infaillible.

N'est-ce pas ce que l'on aperçoit encore dans la plupart des discussions? « Que deux ou plusieurs personnes diffèrent de sentiment, que font-elles après avoir mutuellement essayé de se convaincre? Elles cherchent un arbitre, c'est-à-dire, une autorité qui détermine, sinon la certitude, du moins la vraisemblance en faveur de l'un des sentimens contestés... Nous nous défions des idées même qui nous paroissent les plus claires, quand nous les voyons repoussées généralement par les autres hommes; et la dernière raison, souvent la seule, et toujours la plus forte que nous puissions opposer aux sophistes et aux disputeurs opiniâtres, est ce mot accablant : Vous êtes le seul qui pensiez ainsi. » *

Voilà donc la règle de vérité que la nature elle-même nous indique, l'accord des jugemens de notre raison avec les jugemens de la raison des autres hommes. *Infaillible*, cette règle est le dernier moyen de certitude; car si la raison générale peut errer, combien plus toute raison individuelle; *souveraine*, elle impose par une autorité que personne ne peut récuser : prétendre avoir raison contre le genre humain ce seroit se déclarer fou, s'exclure de la société des hommes; *décisive*, enfin, cette règle peut seule mettre un terme aux différends des raisons particulières. Deux hommes disputent l'un contre l'autre, c'est une

---

* *Essai sur l'ind.*, t. II, p. 28.

raison *individuelle* qui est opposée à une raison individuelle; d'un côté ni de l'autre il n'y a aucun motif de céder : il faut un juge. Il se trouve que la chose a été déjà jugée par le genre humain, qu'on ne fait que soutenir d'une part une vérité admise par tous les hommes; il y aura folie de l'autre part si l'on ne cède pas.

La raison générale, envisagée comme règle de vérité, peut être donc considérée comme le tribunal où ressortissent les querelles des raisons individuelles, et dont la sanction imprime le dernier degré de certitude à nos jugemens. Il peut arriver, ou que notre conviction soit opposée à celle du genre humain, et alors on convient que nous devons la déclarer fausse; ou qu'elle soit la même que celle de tout le reste des hommes, et alors il n'y a aucune difficulté. Mais puisque, dans le conflit, notre raison doit céder à la raison générale, ne devons-nous pas conclure que dans les choses où toutes deux sont conformes, c'est de la seconde que la première emprunte sa force?

Mais, direz-vous, combien de questions sur lesquelles la raison générale n'est pas fixée! Votre règle ne s'étend pas à toutes les vérités? elle est donc insuffisante? « On ne remarque pas assez, comme on l'a très-bien dit, » qu'il ne s'agit pas plus de donner à l'homme la certitude » de toutes les vérités que de l'enrichir de toutes les » vertus, de le rendre infaillible que de le rendre impec- » cable. Sans doute nos lumières seront toujours mêlées » de beaucoup de ténèbres, comme nos vertus de beaucoup » de défauts; c'est la condition de notre nature présente. » A quoi donc l'homme doit-il raisonnablement prétendre? A arriver à une conviction entière sur ces questions plus

curieuses qu'utiles, que Dieu, comme dit l'Ecriture, a abandonnées aux disputes des philosophes, et qu'ils débattent en effet depuis quatre mille ans sans pouvoir encore s'accorder? Non, sans doute. Mais il est des vérités d'un autre ordre qui se lient directement avec les intérêts de notre avenir et notre bonheur dès la vie présente, qui sont le fondement de la religion et de l'ordre social; voilà les questions sur lesquelles il importoit que l'homme ne pût jamais élever des doutes raisonnables. Or, tous les principes qui intéressent véritablement l'homme ayant appelé l'attention des hommes de tous les siècles, ont été toujours décidés par la raison sociale, ou plutôt ne sont que la raison sociale elle-même. On peut dire en général que l'homme doit désirer une certitude plus inébranlable à mesure que les vérités l'intéressent davantage, et on peut aussi assurer que, selon que les vérités sont plus ou moins importantes, elles ont été plus invariablement *connues*, *transmises*, *parlées*, et qu'elles reposent par conséquent sur des décisions de la raison générale, plus claires, plus sensibles, plus irréfragables.

Il faut encore remarquer que dès qu'il s'agit d'établir quelqu'une de ces vérités religieuses ou sociales sur lesquelles il importe surtout qu'il ne puisse rester aucune incertitude, l'application de la règle indiquée par M. de la Mennais ne peut souffrir aucune difficulté. Votre force est alors toute dans un fait qui n'est ni douteux ni contesté. L'athée convient que tout le genre humain croit à l'existence d'un premier être; le matérialiste avoue que l'universalité morale des hommes croit à l'immortalité de l'âme. Il ne s'agit pas de prouver au matérialiste ou à l'a-

thée, par des raisonnemens dont sa raison demeureroit juge, que la raison générale est une règle de vérité à laquelle il doit se soumettre ; il ne faut que lui montrer sa position ; seul contre tous les hommes, roidissant sa foible raison contre la raison de tout le genre humain, c'est-à-dire dans un véritable état de folie. S'il lui reste quelque lueur de bon sens, il doit céder ; s'il persiste, vous devez renoncer à raisonner avec lui : on ne raisonne pas avec les fous.

Nous essaierions de faire sentir l'avantage de cette méthode sur la méthode commune, en les appliquant l'une et l'autre contre un déiste ou contre un athée, si nous ne craignions d'allonger encore un écrit qui dépasse déjà les limites où nous aurions voulu nous renfermer.

L'abbé DE ***

FIN.

TABLE

DES MATIÈRES.

FIN DE LA TABLE.

PRÉFACE.

La première partie de l'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, parut il y a deux ans. La bienveillance avec laquelle elle fut accueillie, montre combien les peuples sentent le besoin de la vérité, et combien il seroit facile de rétablir son règne, si les gouvernemens secondoient cet heureux mouvement des esprits, s'ils connoissoient leur force, s'ils avoient foi dans la puissance que Dieu leur a donnée.

Mais, au contraire, ils se croient plus foibles que toutes les erreurs, plus foibles que toutes les passions. Ils ont des désirs, et point de volonté. Irrésolu, craintif, le

pouvoir demande grâce, comme s'il ignoroit que le peuple ne l'accorde jamais. La royauté descend de peur d'être précipitée, et on la voit partout occupée d'écrire son testament de mort. Hélas! elle auroit pu s'épargner ce dernier soin; elle n'a pas d'espérances à léguer.

On s'est imaginé de nos jours que l'art de gouverner consistoit à tenir le milieu entre le bien et le mal, à négocier sans cesse avec les opinions, et à composer avec le désordre. Dès lors plus de principes certains, plus de maximes ni de lois fixes; et comme il n'y a rien de stable dans les institutions, il n'y a rien d'arrêté dans les pensées. Tout est vrai, et tout est faux. La raison publique, fondement et règle de la raison individuelle, est détruite. Qui pourroit dire quelles sont les doctrines des gouvernemens, quelles sont les croyances des

peuples? On n'aperçoit qu'un chaos d'idées inconciliables; et dans les peuples une violence, et dans les souverains une foiblesse, présage d'un sinistre avenir.

Tantôt la nécessité de la religion se fait sentir, et l'on protége la religion; tantôt on s'effraie des cris de fureur que poussent ses ennemis, et l'on se hâte de la bannir des lois, et de désavouer Dieu comme un allié dont on rougiroit. Si l'État déclare qu'il est catholique, les tribunaux décident qu'il est athée. Que croire au milieu de ces contradictions? Quel effet doivent-elles produire sur le peuple? Les bons sont ébranlés; les méchans, avertis de leur force, se flattent d'un triomphe complet; ils redoublent d'audace et d'activité. N'est-ce pas là ce que nous voyons? Une nouvelle société se constitue secrètement au sein de l'ancienne, et deviendra bientôt peut-être la société pu-

blique. Le mal régnera : on a douté de l'ordre, on aura foi dans le crime. Ceci n'est point exagéré, l'expérience ne le prouve que trop. Quand les esprits sont dans le vague, ils s'inquiètent; dans leurs ténèbres et dans leur effroi, ils se font des croyances terribles; et déjà n'avons-nous pas une religion secrète qui se révèle par le meurtre?

L'athéisme aussi a la sienne, froide comme l'orgueil, ce qui n'exclut pas le fanatisme. On adore sous le nom de *science* la raison humaine : la *science*, pour certains esprits, est le Dieu de l'univers; on n'a foi qu'en ce Dieu, on n'espère qu'en lui; sa sagesse et sa puissance doivent renouveler la terre, et, par de rapides progrès, élever l'homme à un degré de bonheur et de perfection dont il ne sauroit se faire une idée. Cette religion se développe, elle a ses dogmes, ses mystères, ses prophéties même et

ses miracles; elle a son culte, ses prêtres, ses missions, et ses sectateurs se flattent de la substituer à toutes les autres.

En considérant la société sous un point de vue plus général, il est impossible de n'y pas remarquer un principe de division qui en pénètre toutes les parties, et par conséquent une cause très-active de dissolution. Deux doctrines sont en présence dans le monde; l'une tend à unir les hommes, et l'autre à les séparer; l'une conserve les individus en rapportant tout à la société, l'autre détruit la société en ramenant tout à l'individu (1). Dans l'une tout est général, l'autorité, les croyances, les devoirs; et chacun n'existant que pour la société, con-

---

(1) Hors de la société, l'homme ne peut ni se conserver, ni se perpétuer. Se perpétuer, c'est se conserver toujours, et le désir de se perpétuer, de même que le désir de se perfectionner, n'est que le désir de vivre; car être plus parfait,

court au maintien de l'ordre par une obéissance parfaite de la raison, du cœur et des

---

c'est vivre davantage ; la perfection est le développement complet de la vie.

L'esprit, le cœur, les sens même ou le corps, en un mot, l'homme tout entier désire naturellement se conserver ou se perpétuer, parce que naturellement il veut vivre, et qu'il n'est point en son pouvoir de ne pas vouloir vivre.

Mais, dans l'isolement contre nature où le place la philosophie, tous les efforts qu'il fait pour se conserver, tendent à le détruire. Seul, l'homme ne produit rien ; la vie est un don du souverain Être ; les créatures la transmettent, et voilà tout. Or, transmettre, c'est communiquer ce qu'on a reçu. Recevoir et rendre, voilà donc en quoi consiste la vie, et le moyen par lequel elle se conserve : donc point de vie hors de la société ; et la société, considérée dans son existence intellectuelle, se compose essentiellement de trois personnes, celle qui reçoit, celle dont elle a reçu, et celle à qui elle rend ou transmet ce qu'elle a reçu.

Tout ce qui, dans l'homme, a un mode de vie particulier, l'esprit, le cœur, les sens ou le corps, est soumis à cette loi universelle d'union et de dépendance.

Qu'arrive-t-il donc quand l'homme est seul ?

sens, à une loi invariable. Dans l'autre tout est particulier; et les devoirs, dès lors, ne

---

L'esprit veut vivre ou se conserver; vivre, pour lui, c'est connoître, ou posséder la vérité. Quand il la reçoit, il est passif; quand il la communique ou la transmet, il est actif; mais, dans ces deux états, toujours faut-il qu'il soit uni à un autre esprit qui agisse sur lui, ou sur lequel il agisse. Ne pouvant, lorsqu'il est seul, ni recevoir, ni transmettre, et néanmoins voulant vivre, il essaie de se multiplier ou de créer en lui les personnes sociales nécessaires pour conserver et perpétuer la vie: vain travail, stérile effort d'un esprit qui, cherchant à se féconder lui-même, veut enfanter sans avoir conçu. Ce genre de dépravation, ce vice honteux de l'intelligence, l'affoiblit, l'épuise, et conduit à une espèce particulière d'idiotisme qu'on appelle idéologie.

Il en est ainsi du cœur; il veut vivre, et vivre pour lui, c'est aimer ou s'unir à un autre être. Quand il n'a point au dehors un objet d'amour ou de terme de son action, il agit sur lui-même, et que produit-il? De vagues fantômes, comme l'esprit qui est seul produit de chimériques abstractions. L'un se nourrit de rêves, l'autre de rêveries; ou plutôt ils essaient inutilement de s'en nourrir. Dans sa solitude et dans ses désirs, le cœur se tourmente pour jouir de lui-même. C'est

sont plus que les intérêts, les croyances que des opinions, l'autorité n'est que l'indépendance. Chacun, maître de sa raison, de son cœur, de ses actions, ne connoît de loi que sa volonté, de règles que ses désirs, et de frein que la force. Aussi, dès que la force se relâche, la guerre commence aussitôt; tout ce qui existe est attaqué; la société entière est mise en question.

On se tranquillise sur les suites d'un pa-

---

l'amour de soi ou l'égoïsme à son plus haut degré. Ce genre de dépravation, ce vice honteux du cœur, l'affoiblit, l'épuise, et conduit à une espèce particulière d'idiotisme qu'on appelle mélancolie.

Un désordre semblable dans l'homme physique, affoiblit, épuise le corps, dégrade toutes les facultés, et conduit à l'idiotisme absolu, qui est la mort des sens, du cœur et de l'intelligence.

Il est à remarquer que, chez les anciens, l'idéologie proprement dite, et la mélancolie considérée comme passion, étoient inconnues, et que le vice des sens qui correspond

reil état, en se disant qu'il y eut toujours des troubles et des crimes dans le monde. Sans doute il y a toujours eu des désordres parmi les hommes, parce qu'il y a toujours eu des erreurs et des passions. C'est le perpétuel combat du mal contre le bien. Mais autrefois on savoit ce que c'est que le mal, et ce que c'est que le bien; aujourd'hui on ne le sait plus, on doute.

Autrefois encore les plus pervers s'atta-

à ces vices de l'esprit et du cœur, étoit beaucoup moins commun qu'il ne l'est devenu de nos jours. L'homme alors ne se séparoit point de la famille et de la société; il ne cherchoit point à vivre *seul.* Mais trop souvent des opinions et des institutions fausses établissant de faux rapports entre les personnes sociales, il en résultoit, dans les esprits et dans les mœurs, des désordres analogues. Il y avoit, sous ce rapport, entre les anciens et les disciples de notre moderne philosophie, la différence de l'erreur à l'idiotisme. Le mot même d'*idiotisme*, selon son étymologie, désigne l'état d'un être séparé de la société, ou qui vit à part, qui vit seul.

choient uniquement au mal particulier dont le ſruit étoit présent pour eux. Le crime n'étoit qu'un moyen, et jamais un but. On assassinoit par vengeance ou par cupidité, mais personne ne songeoit à proscrire par système; et, en assassinant, on ne nioit point la loi éternelle qui dit : *Tu ne tueras point.* La dépravation du cœur s'étendoit rarement à l'intelligence. Les mots de vice et de vertu avoient un sens, et le même pour tous. Il existoit un fonds commun de vérités reconnues, des droits avoués, un ordre général que nul n'imaginoit qu'on pût renverser. Lors même qu'on le violoit partiellement, on en respectoit l'ensemble. La guerre se faisoit à l'extrême frontière, ou dans l'ombre contre quelques individus isolés, et les tribunaux suffisoient pour défendre l'État et chacun de ses membres.

Maintenant tous les liens sont brisés,

l'homme est seul ; la foi sociale a disparu, les esprits, abandonnés à eux-mêmes, ne savent où se prendre ; on les voit flotter au hasard dans mille directions contraires. De là un désordre universel, une effrayante instabilité d'opinions et d'institutions. Las de l'erreur et de la vérité, on rejette également l'une et l'autre. Il y a au fond des cœurs, avec un malaise incroyable, comme un immense dégoût de la vie, et un insatiable besoin de destruction. Ce besoin se manifeste de mille manières et dans toutes les classes. Riches et pauvres, peuples, grands, rois même, tous, comme s'ils se sentoient poursuivis par les siècles qu'ils ont renié, se hâtent, se précipitent vers un avenir inconnu. Les gouvernemens, pressés de finir, s'altèrent eux-mêmes, mais pas assez peut-être et pas assez vite à leur gré, et au gré de la multitude. On aperçoit encore dans le

présent quelque chose du passé, et cette ombre fugitive inquiète. Plus de bornes, plus de barrières que les esprits ne franchissent. On ne rêve rien moins que des révolutions totales dans chaque État et dans le monde, que l'entière abolition de tout ce qui est, sans s'occuper même d'y rien substituer. On veut une nouvelle religion, mais on ne sait quelle; une nouvelle forme de société, mais on ne sait quelle; une nouvelle législation et de nouvelles mœurs, mais on ne sait quelles; déplorable symptôme de la perte de tout sens, et de l'extinction de la raison sociale.

L'isolement absolu, effet immédiat de l'indépendance absolue à laquelle tendent les hommes de notre siècle, détruiroit le genre humain, en détruisant la foi, la vérité, l'amour, et les rapports qui constituent la famille et l'état. Dieu même n'est

pas indépendant, selon le sens qu'aujourd'hui l'on attache à ce mot; il est soumis aux lois qui dérivent de sa nature, lois parfaites comme lui, immuables comme lui. Dans l'unité de son être, il n'est point isolé; et dès qu'altérant sa notion réelle, les déistes le représentent éternellement seul, l'athée le cherche en vain dans cette vaste solitude.

Bien moins encore l'homme peut-il subsister isolé; essayez de le concevoir affranchi de toute dépendance, vous concevrez le néant; car, hors du néant, tout s'enchaîne, tout s'appuie mutuellement. Les esprits comme les corps n'ont de vie que celle qu'ils reçoivent, à condition de la communiquer. Pas un être qui ne se doive aux autres êtres, parce qu'il leur doit tout ce qu'il est.

De ces relations réciproques naît l'ordre,

qui se maintient par l'autorité et l'obéissance. Mais, fatigué d'obéir, l'orgueil ne veut plus reconnoître d'autorité! L'homme se dit : Je serai mon maître. On ne croit que soi, on n'aime que soi, on ne rapporte rien qu'à soi; et qu'est-ce que cela, sinon le renversement de la société? car la société consiste dans la croyance de certaines vérités sur le témoignage général, dans l'amour des autres, et dans le dévouement que produit cet amour. Société signifie union, et là où tout se sépare et devient individuel, chacun dès lors se trouve dans l'impossibilité de se défendre contre tous, ou dans l'impossibilité d'exister : d'où il suit que le sacrifice de soi, seul principe d'ordre, est aussi le seul moyen de conservation.

Ceci nous conduit à examiner, sous un nouveau rapport, les deux doctrines dont

nous avons exposé les effets divers. L'une, comme on l'a dû remarquer, n'est que le christianisme ou la religion traditionnelle que tous les peuples ne connoissent pas, ou n'admettent pas dans son entier développement, mais à laquelle cependant ils doivent ce qu'il y a de vrai, et par conséquent d'utile, dans leurs religions particulières. L'autre est cet assemblage d'opinions incohérentes qu'on a nommé philosophie, et qui, par une pente plus ou moins rapide, viennent se perdre dans l'athéisme.

Nous montrerons ailleurs que chaque croyance ou chaque opinion, produit un sentiment qui lui est analogue. Prenons pour exemple cette grande loi sociale : *Tu honoreras ton père et ta mère* (1). De ce précepte admis résulte le respect et l'amour

(1) Exod. XX, 12.

des parens, des supérieurs, de Dieu même, *de qui toute paternité tire son nom* (1), dit saint Paul. De cette maxime, *Tu ne dois rien qu'à toi,* dérive au contraire l'amour exclusif de soi-même. Si l'on considère les hommes en masse et non tel individu, et dans chaque homme l'ensemble des actions et non telle action particulière, la règle que nous venons d'établir est sans exception.

Nous l'avons appliquée à une seule loi; mais elle s'applique bien mieux encore à un système entier de doctrine; et comme toute doctrine découle d'un principe général dont les autres ne sont que des conséquences, à ce principe général répond toujours un sentiment général aussi, qui manifeste le caractère de la doctrine.

---

(1) *Ex quo omnis paternitas in cœlis et in terra nominatur*. Ep. ad Ephes. III, 14.

La souveraineté de Dieu, raison suprême, est le principe général du christianisme, et il en résulte un devoir général, qui est une obéissance libre à Dieu premièrement, et ensuite au pouvoir politique et au pouvoir domestique, à cause de Dieu, *Or*, une obéissance *libre* est une obéissance d'amour; c'est un sacrifice, et point de sacrifice sans amour. L'amour est donc le sentiment général des chrétiens.

Que voyons-nous, en effet, chez les hommes qui adorent Jésus-Christ, qui l'adorent *en esprit* et *en vérité* (1)? A quel caractère les reconnoît-on? N'est-ce pas précisément à cet amour immense, universel, qui, chaque jour, sous nos yeux, inspire tant de nobles dévouemens et produit tant de merveilles? Amour de Dieu, amour

(1) Joan. IV, 23.

du Roi, amour *plus inflexible que l'enfer et plus fort que la mort* (1); amour du prochain toujours prêt à se répandre en bienfaits, en services, en consolations; amour des ennemis même, qui consiste, non dans l'oubli des torts, car l'oubli n'est pas une vertu (2), mais dans une disposition constante à les pardonner; amour de l'ordre, et dès lors aversion de la licence et amour de la liberté, qui n'est qu'une pleine conformité à l'ordre; amour des lois qui maintiennent cet ordre; amour des magistrats qui font régner les lois; en un mot, amour dans l'état, dans la famille, amour de tous les hommes, civilisés ou

(1) *Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus æmulatio.* Cant. VIII, 6.

(2) Among our crimes oblivion may be set.

L'oubli peut être compté parmi nos crimes.

Sur le couronnement de Charles II, par Dryden.

sauvages, jusqu'à mourir pour les sauver; amour sans réserve et sans bornes, parce que la perfection où l'homme social est appelé n'en a point.

Les doctrines philosophiques toutes négatives, ou, ce qui est la même chose, toutes destructives, ont pour principe général la souveraineté de l'homme. L'homme qui se déclare souverain se constitue, par cela seul, en révolte contre Dieu et contre tout pouvoir établi de Dieu. Or, qui se révolte, hait; la haine est donc le sentiment général qu'enfantent les doctrines philosophiques.

Et qui pourrait en douter après notre révolution? Que s'est-il passé depuis trente ans? Qu'apercevons-nous encore? Ces passions qui se remuent, ces soulèvemens, ces forfaits inouïs, n'est-ce pas la haine dans ce qu'elle a de plus violent et de plus

atroce ? Haine de Dieu, on voudroit abolir, non-seulement sa religion, son culte, mais jusqu'à son nom; haine des prêtres, qu'on calomnie, qu'on insulte, qu'on opprime dans l'exercice de leurs fonctions, et que déjà certains hommes proscrivent en espérance; haine des Rois, des nobles, des institutions établies; haine de toute autorité, haine de l'ordre, et dès lors amour de la licence, et haine de la liberté qui n'existe que sous le règne des devoirs, lorsque tous les droits et principalement ceux du souverain Être sont reconnus et respectés; haine des lois qui conservent la paix en réprimant les passions; haine des magistrats qui défendent ces lois; haine dans l'État, dans la famille (1); haine universelle qui se manifeste par la rébellion,

(1) Les crimes domestiques, les parricides, l'assassinat

par le meurtre et par un désir ardent de destruction.

Quelle étoit la doctrine du monstre qui vient de ravir à la France un fils, sa dernière espérance peut-être ? Cet homme dont *le crime étoit toute l'âme*, cet homme qui vouloit *aller dormir* après avoir versé le sang innocent, étoit athée (1).

Des sentimens que produisent les deux

---

des femmes par leurs maris, des maris par leurs femmes, les empoisonnemens, le suicide, sont devenus presque aussi communs que le simple vol l'étoit autrefois.

(1) *Dieu n'est qu'un mot ; il n'est jamais venu sur la terre.* Cette parole est bien propre, sous plus d'un rapport, à faire naître de profondes réflexions. Dans l'esprit de ce misérable, l'existence de Dieu se lioit à sa venue sur la terre. Il n'étoit pas venu, selon lui, donc il n'existoit pas. Tant il est vrai qu'il faut aux peuples un Dieu *réellement présent*, un Dieu qui se soit manifesté d'une manière sensible, qui ait *vécu* parmi les hommes et *conversé* avec eux. Il n'y a point de déisme pour les nations.

doctrines opposées, résultent deux genres de sacrifices; le sacrifice de soi aux autres ou le sacrifice d'amour, le sacrifice des autres à soi ou le sacrifice de haine. Mais la haine a divers degrés; moins terrible là où subsiste la notion de la Divinité, elle est contenue dans certaines bornes, parce qu'on reconnoît certains devoirs. Ainsi, dans les religions païennes, on sacrifioit l'homme individuel à la société; dans la religion philosophique, on sacrifie la société entière à l'individu.

Le sacrifice volontaire de chaque homme à tous les hommes, qui constitue l'ordre parfait, ne se trouve que dans la religion chrétienne; et ce sacrifice est celui de tout l'homme; sacrifice de ses opinions ou de ses pensées particulières, sacrifice de ses penchans ou de ses intérêts particuliers, sacrifice de sa vie même, quand le bien gé-

néral l'exige. Voilà l'unique fondement d'une société durable, et la société, en Europe, ne renaîtra que par la religion. Aussi le mouvement qui entraîne vers elle, est-il bien sensible en tous ceux que des principes de vertu et de nobles sentimens attachent encore à l'ordre social. Ce mouvement croîtra de telle sorte, que partout il se formera comme deux peuples dans le même peuple, l'un s'enfonçant de plus en plus dans le mal, l'autre s'élevant dans le bien de plus en plus; et si les gouvernemens persistent à chercher le salut dans les concessions faites à ce qu'on appelle les *lumières du siècle*, c'est-à-dire aux opinions et aux passions individuelles, s'ils refusent de s'allier sincèrement à la religion, de la fondre dans toutes les institutions de l'État, le monde politique tombera dans une effroyable confusion, et il n'existera plus

d'autre société que l'Église, parce qu'il n'existera plus d'autorité et d'obéissance, de vérité, d'amour, et d'esprit de sacrifice qu'en elle.

Et qu'on ne s'y trompe pas, la religion qui seule peut nous sauver, n'est pas cette vague religion chrétienne que nous vantent quelques rêveurs, mais la religion catholique, hors de laquelle le christianisme n'est qu'un nom. De quoi s'agit-il? de reconstituer la société politique à l'aide de la société religieuse qui consiste dans *l'union des esprits par l'obéissance au même pouvoir.* « Les sociétés protestantes qui ne reconnoissent point de pouvoir spirituel, d'autorité vivante ayant droit de commander la foi, de porter des lois obligatoires, mais qui laissent chacun juge de ce qu'il doit croire et de ce qu'il doit faire, ne sont donc pas une société. Elles consti-

» tuent l'esprit dans une indépendance ab-
» solue, et l'Écriture, livrée à l'interpréta-
» tion de la raison particulière, variable
» en chaque homme, ne lie pas plus que
» la raison elle-même. C'est en religion
» l'état de nature, c'est-à-dire, l'absence
» de tout gouvernement, de toute loi, de
» tout tribunal, de toute police, et par
» conséquent la destruction de toute so-
» ciété.

« L'Église grecque, si l'on peut donner ce
» nom commun à une multitude d'Églises
» indépendantes, l'Église grecque admet
» un pouvoir, mais un pouvoir particulier,
» et même elle confond, surtout en Rus-
» sie (1), le pouvoir politique et le pou-

(1) Du Pape, tom. I, p. 91. On trouve dans cet excellent ouvrage de M. le comte de Maistre, des détails extrêmement curieux sur l'Eglise russe.

» voir spirituel. Elle n'est donc, sous le
» premier rapport, qu'une société particu-
» lière et imparfaite; et, sous le second,
» elle n'est pas même une société spiri-
» tuelle: ce qui est si vrai que la religion
» des Russes ne pourroit devenir celle
» d'un autre peuple, que dans le cas où
» ce peuple passeroit sous la domination
» du même souverain.

» Toutes les communions chrétiennes,
» grecques et protestantes, portent donc
» en elles-mêmes un principe de division,
» de désordre et de ruine. La religion ca-
» tholique forme seule une société, puis-
» qu'on ne trouve qu'en elle un véritable
» pouvoir, le droit de commander, le
» devoir d'obéir; société une, parce que
» ce pouvoir est un; société générale,
» parce que ce pouvoir, purement spiri-
» tuel, s'étend à tous les temps, à tous les

» lieux, partout indépendant du pouvoir
» politique, indépendant lui-même dans
» les limites qui le circonscrivent; société
» immuable, parce qu'elle n'est soumise
» ni aux volontés, ni aux pensées de
» l'homme, et que dans ses dogmes et dans
» ses préceptes, elle est l'éternelle loi des
» intelligences; et tandis que hors d'elle
» tout varie, tout s'altère, tout passe,
» immobile elle demeure, et rassemblant
» les peuples les plus éloignés, les plus dif-
» férens de langage, de gouvernement,
» de coutumes et de mœurs, elle les unit
» par la même foi, le même culte, les
» mêmes devoirs, et les perfectionne sans
» cesse, parce qu'elle possède en elle-même
» un principe infini de perfection (1). »

---

(1) Réflexions sur l'état de l'Église, suivies de Mélanges religieux et philosophiques, p. 455 et 458.

Autorité, amour, voilà ses deux grands caractères, et aussi, plus que jamais, les deux grands besoins de la société. Défendre la religion catholique, c'est donc défendre nos dernières espérances. Elle ne périra pas, elle est immortelle; mais les erreurs contraires peuvent subsister, se propager, elles peuvent détruire le genre humain, et nous savons en effet qu'elles le détruiront tôt ou tard. Il vit de foi, il mourra quand la foi affoiblie sera près de s'éteindre (1).

C'est pour la ranimer, pour l'affermir que nous écrivons; notre ouvrage n'a point d'autre but. Que nous a-t-on répondu? rien, sur ce qui concerne les athées et les déistes; seulement en nous reprochant d'accuser ceux-ci d'indifférence, on nous a nous-

---

(1) *Verumtamen filius hominis veniens, putas, inveniet fidem in terrâ?* Luc. XVIII, 8.

mêmes accusés d'être intolérans ; et cela avec une violence que la philosophie tolère sans doute, qu'elle prescrit même apparemment, lorsqu'il s'agit de donner à un chrétien des leçons de douceur.

Sur le premier point, il est évident que l'on confond deux choses totalement distinctes. Le sens du mot *indifférence* varie, selon qu'on l'applique aux personnes, ou aux doctrines. Tantôt il désigne un état de l'âme, tantôt un jugement de la raison. L'indifférence, dans le premier sens, est synonyme d'insouciance. C'est un état de langueur qui, s'emparant de la volonté, ôte à l'homme jusqu'au désir de connoître la vérité qu'il ne peut ignorer sans péril, et le rend comme insensible à ses plus grands intérêts. Il ne nie rien, il n'affirme rien, il s'endort, sans s'inquiéter s'il y a un réveil, ni de ce que sera pour lui ce ré-

veil. Nous avons attaqué ce genre d'indifférence dans le VIIIe chapitre de l'*Essai*, nous en avons montré la folie; mais nous n'avons dit nulle part que tous les déistes soient atteints de ce funeste engourdissement. L'athée dogmatique lui-même n'est pas indifférent de cette manière; car il tient fortement à sa doctrine, il la défend, il cherche à la propager; elle est son idole, son Dieu, comme le Dieu véritable est son ennemi, et il peut même porter l'amour de l'un et la haine de l'autre jusqu'au plus ardent fanatisme : nous en connoissons, je crois, assez d'exemples.

En matière de doctrine ou de religion, l'indifférence est le jugement par lequel on prononce que telle vérité, telle croyance est indifférente pour le salut, ou qu'on est libre de l'admettre ou de la rejeter. Le déisme, en ce sens, est un système d'in-

différence, puisqu'il ne peut faire à personne une obligation absolue de croire quelque dogme que ce soit. Toutes les actions qui ne tombent point sous la notion du devoir sont indifférentes; il en est ainsi des opinions, et la foi est le devoir de l'esprit. Qui détruit la foi comme devoir, établit l'indifférence, quelle que soit sa croyance personnelle; il nie la vérité en tant que loi. Rousseau croyoit en Dieu, en une vie future où les méchans seront punis et les bons récompensés; mais ces vérités évidentes pour sa raison particulière, il ne pensoit pas que tous les hommes fussent tenus de les admettre, puisque après les avoir établies avec beaucoup de force, il ajoute : « Il n'y a de vraiment essentiel que » les devoirs de la morale (1). » N'est-ce pas

(1) *Emile*, tom. III, p. 186.

comme s'il disoit : « Croyez ce que vous » voudrez, pourvu que vous agissiez bien ;» ou, en d'autres termes : « La foi est indif- » férente, la morale seule ne l'est pas ? »

Il est étrange qu'il faille expliquer des choses si claires, et définir des mots dont le sens étoit nettement fixé il y a plus de cent cinquante ans. Sous Louis XIV, les écrivains catholiques et protestans, Bossuet, Jurieu, parloient de l'indifférence des religions, et apparemment ils s'entendoient. Alors, comme aujourd'hui, il y avoit des hommes engagés par système à soutenir que toutes les religions sont indifférentes, ou que chacun peut se sauver dans la sienne. Il y en avoit d'autres qui, transportant cette monstrueuse erreur dans le sein même du christianisme, déclaroient qu'on pouvoit indifféremment rejeter ou admettre plusieurs des dogmes révélés.

Voilà l'indifférence dogmatique, et jusqu'à ce que les Déistes aient adopté un symbole dont il ne soit pas permis de s'écarter, j'ignore comment ils se défendroient d'être une secte d'indifférens.

Nous nous proposons de traiter avec quelque étendue, dans le troisième volume de cet ouvrage, la question de la tolérance. En attendant, pour répondre au reproche qu'on nous fait d'être intolérant, nous prierons ceux qui se montrent si pressés d'accuser, d'expliquer leur accusation. Que veulent-ils dire? que nous prêchons la persécution? Rien de plus faux, et ils le savent bien. Qu'ils citent nos paroles, elles suffiront amplement pour nous justifier. Personne n'est plus convaincu que nous, qu'on ne ramène point les hommes à la vérité par la violence. La contrainte fait des hypocrites et quelquefois des rebelles : la dou-

ceur et la persuasion peuvent seules faire des chrétiens. En laissant les gouvernemens juges des mesures que l'intérêt public leur commanderoit de prendre contre les sectes de fanatiques qui s'autoriseroient de la religion pour être impunément factieux, nous n'oublierons jamais qu'étranger comme prêtre à ces considérations de pure politique, notre devoir est la charité, et notre modèle celui *qui n'achevoit pas de rompre le roseau déjà brisé, et qui n'éteignoit point la mèche encore fumante* (1).

Si l'on veut dire que nous regardons la vérité et l'erreur comme incompatibles, que nous croyons nécessaire d'admettre l'une et de rejeter l'autre, que nous soute-

(1) *Calamum quassatum non conteret, et linum fumigans non extinguet.* Is. XLII, 3.

nons qu'il existe des devoirs pour l'esprit aussi-bien que pour le cœur, et que ces devoirs font partie de la seule religion véritable hors de laquelle l'homme ne peut se sauver; rien de plus vrai. Cela signifie simplement que nous sommes catholiques, et ne sommes point indifférens en matière de religion, ce qu'il étoit, ce semble, assez facile de présumer, et ce qui n'a pas dû étonner beaucoup dans l'auteur d'un livre, dont l'unique objet est de combattre ce genre d'indifférence.

Nous le déclarons donc sans difficulté oui, nous sommes intolérans, non pour les personnes, mais pour les doctrines. Jamais nous ne conviendrons que des croyances opposées soient vraies en même temps; que deux hommes dont l'un nie ce que l'autre affirme aient tous deux raison; qu'il soit égal de croire en Dieu, ou de nier son

existence; d'espérer une vie future, ou de n'attendre que le néant; d'adorer Jésus-Christ, ou Vishnou; d'obéir à l'Évangile, ou à l'Alcoran. Eussions-nous le malheur d'être sans religion, nous ne pourrions consentir encore à descendre à cet excès de niaiserie et d'absurdité; il nous seroit impossible d'étouffer à ce point les remords du bon sens.

Au reste, il est remarquable, qu'ayant attaqué par le raisonnement tous les systèmes d'irréligion, on ne nous ait répondu qu'en disant: « Pourquoi nous attaquez-
» vous? pourquoi troubler notre repos?
» Pourquoi ne pas avouer que nous pou-
» vons, comme tout le monde, avoir rai-
» son, ou qu'après tout il n'importe que
» nous nous trompions? Est-ce qu'il y a
» des vérités, des erreurs? est-ce que toutes
» les religions ne sont pas vraies? est-ce

» qu'elles ne sont pas toutes fausses? A
» quoi bon inquiéter les esprits, alarmer
» les consciences? Laissez chacun dans sa
» persuasion, en lui insinuant qu'elle n'est
» qu'une sottise. Dites aux chrétiens et
» aux juifs qu'ils doivent mutuellement
» convenir, les chrétiens que c'est un
» devoir de blasphémer Jésus-Christ, les
» juifs que c'en est un de l'adorer. Voilà
» la vraie sagesse, et vous n'êtes qu'un
» intolérant de prétendre que le oui et le
» non, sur le même objet, soient contra-
» dictoires. »

Les protestans nous ont fait l'honneur d'entrer avec nous dans une discussion un peu plus approfondie, sur les points qui les concernent particulièrement. Un ministre de Nismes a publié contre nous un livre (1),

---

(1) Observations sur l'unité religieuse, en réponse au

où l'on aperçoit, d'un bout à l'autre, une excellente volonté de nous répondre. L'auteur est plein de zèle pour la réforme, et ce n'est pas sa faute si la réforme ne peut plus être défendue sans abandonner toutes les idées qu'on avoit eues jusqu'ici de la religion chrétienne.

L'ouvrage de M. Vincent se compose de deux parties très-distinctes. Dans l'une il répète tous les vieux reproches, les vieilles objections, les calomnies surannées qu'on a inventées, depuis trois siècles, contre l'Église catholique, et qui ont été réfutées mille fois. Cette partie est pour le peuple; nous n'en parlerons point. Elle est écrite d'ailleurs avec tant de négligence, que le mi-

---

livre de M. de la Mennais, intitulé : *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dans la partie qui attaque le protestantisme, par J. L. S. Vincent, l'un des pasteurs de l'Eglise réformée de Nismes.

nistre y confond Bossuet avec saint Jérôme, en citant à faux un mot de ce dernier. Cela étoit sans inconvénient pour la classe de lecteurs à qui, dans ce moment, il s'adressoit.

Dans l'autre partie, le ministre avoue tout ce que nous avons avancé sur l'état actuel du protestantisme. Nous l'en remercierions davantage, s'il lui eût été possible d'éviter cet aveu. Entrons dans quelques détails.

Ce que nous nous étions principalement proposé de prouver, c'est que le protestantisme, laissant chacun maître de croire ce qui s'accorde le mieux avec sa raison, n'est qu'un système d'indifférence. Ce mot d'indifférence a choqué M. Vincent, et non sans motif; car si nous l'avons justement appliqué à la réforme, il est clair que la réforme n'est point une religion. Que dit-

il donc pour la justifier ? Il faut l'entendre lui-même.

« M. de la Mennais est tombé dans une » erreur fondamentale, qui règne dans » tout ce qu'il a dit des protestans, et qui » le rend souverainement injuste. Il con- » fond sans cesse la tolérance et l'indiffé- » rence. Il déclare les protestans indiffé- » rens à toute religion, parce qu'ils laissent » chacun professer la sienne, et qu'ils ne » s'ingèrent point de damner ceux qui ne » pensent pas comme eux. Je suis tolé- » rant pour autrui, mais je ne suis point » indifférent à la croyance que je dois » moi-même adopter..... Je suis tolérant » pour les opinions d'autrui, parce que je » suis convaincu que les opinions sont le » domaine de la conscience ; que les autres » ont la persuasion de celles qu'ils pro- » fessent, comme je l'ai des miennes ; que

» moi-même je ne suis pas à l'abri de l'er-
» reur (1). »

Il résulte de ces dernières paroles que le ministre n'a ni ne peut avoir aucune certitude de sa foi. Il espère se sauver cependant; il croit donc que l'on peut se sauver au sein de l'erreur. Bien plus, il ne sauroit assurer de personne qu'il est dans l'erreur, car il faudroit pour cela qu'il fût certain de posséder lui-même la vérité. Dès lors, quelle que soit sa croyance personnelle, il n'a pas le droit de la juger plus vraie ou meilleure que celle d'autrui. Or, des croyances dont on ne peut dire avec sûreté que l'une soit meilleure que l'autre, sont des croyances indifférentes; et la *tolérance* du ministre, qui *ne s'ingère pas de damner ceux qui ne pensent point comme lui* (*), est préci-

(1) Observations, etc., p. 115 et 116.

(*) Il sembleroit, d'après cette phrase, que les catholiques

sément ce qu'on appelle dans le langage reçu de tous les hommes, *l'indifférence des religions*.

Nous avons montré que le principe fondamental du protestantisme conduisoit à cette indifférence ; et la réunion récente des calvinistes et des luthériens n'en est-elle pas une preuve aussi frappante que publique? Les calvinistes nient la présence réelle que croient les luthériens. S'unir extérieurement en conservant chacun son *opinion*, n'est-ce pas évidemment déclarer qu'on peut nier ou croire la présence réelle

---

sont tous occupés de *damner* leurs frères errans. Les catholiques ne damnent personne. Ils abandonnent le jugement à Dieu, à qui seul il appartient. Seulement ils disent : Il existe une loi, et cette loi porte peine de mort contre ceux qui la violent volontairement. Les protestans n'en disent-ils pas autant à l'égard de la morale ?

sans s'exclure de la vraie Église, ou que ce dogme est *indifférent* au salut? Qui ne condamne pas les sociniens, en dit autant de la Trinité, de la rédemption, des peines éternelles? Or, qui oseroit aujourd'hui, parmi les réformés, condamner les sociniens, lorsque Genève toute entière défend même de les attaquer? Mais aussi qu'y a-t-il alors qui ne soit pas *indifférent* dans la doctrine chrétienne? Elle se réduit tout au plus à une foi vague en Jésus-Christ et en sa parole consignée dans l'Écriture, dont la raison de chacun demeure l'unique interprète.

Il ne s'agit pas de savoir si tel protestant croit à tel dogme, mais s'il a le droit de faire à personne une obligation d'y croire comme lui, ou d'assurer avec certitude qu'il est nécessaire d'admettre ce dogme pour être sauvés. Si aucun protestant n'a

ce droit, il n'y a plus pour lui de symbole possible, car tout symbole se compose de ce qu'il est *nécessaire* de croire. Or, qu'on nous dise ce que c'est qu'une religion sans symbole ?

Forcé de convenir que les *opinions* de la réforme ont mille fois varié, qu'elles continueront de varier sans cesse (1), le ministre ne veut pas qu'on lui parle d'*unité de la foi* (2) ; et cet homme, dont l'Écriture est la règle, impose silence à saint Paul, qui dit avec une si énergique concision : « Un Dieu, *une foi*, un baptême (3) ; » et à Jésus-Christ lui-même, qui, près de mourir, prioit son père d'établir une

(1) Observations, etc., p. 130 et suiv.

(2) *Idem*, p. 121.

(3) *Unus Dominus*, *una fides*, *unum baptisma*. Ep. ad Ephes. IV, 5.

parfaite unité parmi les siens : « Qu'ils » soient un comme nous sommes un (1). » Mais, comme il faut que l'erreur se confonde par elle-même, nous renverrons le ministre français à un autre ministre, qui, dans un ouvrage publié récemment en Angleterre, avoue que l'*unité est de l'essence même du christianisme* (2).

Quand donc nous avons prouvé qu'il n'y a point d'unité dans la réforme, nous l'avons, par cela même, convaincue de n'être point la vraie Église, puisqu'elle manque d'un caractère qui lui est *essentiel.*

---

(1) *Pater, sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum, sicut et nos.* Joann. XVII, 11.

(2) Unity is of the very essence of Christianity. *Reflections concerning the expediency of a council of the church of England and the church of Rome being holden*, etc. *By Samuel Wix.* 2[d] *edit. with additions. London*, 1819. *Pref.* p. IV.

Loin de contester aucune de nos preuves, M. Vincent leur donne un nouveau poids par ses aveux. Il confesse que, non-seulement le protestantisme est dépourvu d'unité, mais qu'il est même impossible qu'il en ait jamais; et pour se soustraire aux conséquences qu'entraîne une pareille concession, il soutient que l'unité de foi ne sauroit exister dans aucune Église, c'est-à-dire, qu'il nie l'existence possible d'une vraie Église et d'une vraie religion; tant il juge la cause de la sienne désespérée!

Mais quoi, le ministre ignore-t-il donc que l'Église catholique a un symbole universel, immuable, que nous récitons tous, que nous croyons tous, et dont nous savons qu'il n'est permis à personne de s'écarter? Nous niera-t-il notre propre croyance? Nous fera-t-il douter qu'il y ait une loi à laquelle nous obéissons? Nous persuadera-t-il que,

ne reconnoissant aucune autorité spirituelle, nous pensons être maîtres de former notre foi comme il nous plaît? En vérité, l'on ne sait que répondre, quand on entend de telles choses; et parce que, sur les points que l'Église n'a pas définis, les opinions sont libres parmi nous, venir nous insinuer que la foi est également libre, c'est un excès de hardiesse dont on n'avoit pas encore vu d'exemple.

Le ministre n'imagine que trois *moyens par lesquels on puisse se flatter d'établir ou de conserver l'unité des opinions religieuses: la voie d'enseignement, la voie d'ignorance, et la voie de contrainte* (1). « La voie d'enseignement, » ajoute-t-il, la seule sage et légitime, ne » sauroit conduire au but qu'on se pro-

(1) Observations, etc., p. 8 et suiv.

» pose ; et l'unité religieuse, qui n'aura
» pas d'autre base, sera toujours illusoire,
» quand on la voudra constante et com-
» plète (1). » Donc l'*unité religieuse sera toujours illusoire* chez les protestans, puisqu'elle ne sauroit y avoir *d'autre base* que l'enseignement. Qu'avons-nous dit autre chose ?

Le ministre pense que les deux autres voies sont également insuffisantes, et nous le pensons comme lui. Mais où a-t-il pris que l'Église catholique se soit constamment efforcée de tenir les peuples dans une ignorance profonde ? elle à qui nous devons la conservation des sciences et des lettres en Europe ; elle qui, pendant plusieurs siècles, s'occupant seule d'encourager les études, faisoit aux premiers pas-

(1) Observations, etc., p. 10.

teurs un devoir d'établir partout des écoles. En vérité, M. Vincent compte beaucoup sur l'ingénuité des siens, de leur parler de l'ignorance de l'Italie sous Léon X et de la France sous Louis XIV.

Ce qu'il appelle *la voie de contrainte*, est tout simplement la persécution. Il a la charité de faire entendre que nous l'appelons de tous nos vœux. Nous avons déjà répondu à cette odieuse calomnie, et nous plaignons le ministre d'être réduit à employer de pareilles armes. « Tous ceux,
» dit-il, qui ont eu la manie de l'unité
» dans la foi, après avoir épuisé les res-
» sources de l'enseignement et celles de
» l'ignorance, ont senti que sans la con-
» trainte tous leurs efforts étoient vains;
» et ils ont eu recours à la contrainte. Les
» païens l'ont d'abord employée contre
» les chrétiens, et ont répandu, dans des

» supplices atroces, le sang le plus inno-
» cent et le plus pur qui eût encore ho-
» noré la terre (1). »

Il est triste pour la réforme que le premier qui ait eu *la manie de l'unité dans la foi*, le dirai-je après de telles paroles? soit Jésus-Christ, et le second saint Paul. Mais, comme apparemment ils ne sont pas de ceux qui, pour l'établir, *ont répandu, dans des supplices atroces, le sang le plus innocent et le plus pur*, à moins que ce sang ne soit le leur, il faut qu'ils aient jugé qu'outre la voie d'enseignement, la voie d'ignorance et la voie de contrainte, toutes trois insuffisantes, il en existoit une autre pour arriver au but qu'ils se proposoient. Que le ministre ouvre l'Évangile, il y trouvera cette voie indiquée

(1) Observations, etc., p. 33.

presque à chaque page ; il y verra que Jésus-Christ enseignoit le peuple, non comme les Scribes et les docteurs de la loi, mais comme ayant autorité, *tanquam potestatem habens* (1).

Le ministre sait que nous pourrions citer beaucoup de passages semblables ; il les connoît, cela nous suffit. Mais pourquoi ne dit-il rien de cette grande voie de l'autorité si clairement marquée dans l'Écriture, et dont l'Église catholique n'est jamais sortie ? Est-ce oubli de sa part ? Comment le croire ? Est-ce que, se sentant trop foible pour combattre cette puissante autorité, il n'a pas voulu même en prononcer le nom ? Ce seroit au moins une preuve de sens. Quoiqu'il feigne sans cesse de confondre les opinions avec les dogmes, il ne peut igno-

(1) Chap. VII. 29.

rer que la foi des catholiques est *une*; qu'ainsi l'unité de la foi, loin d'être une chimère, est un fait perpétuel aussi éclatant que la lumière du jour; et qu'enfin cette unité se maintient parmi nous à l'aide de l'autorité de l'Église que nous croyons infaillible, selon les promesses du Fils de Dieu, et aux décisions de laquelle nous nous soumettons, d'esprit et de cœur, avec une pleine obéissance.

Le ministre est tellement prévenu des idées de la réforme, qu'il ne peut plus concevoir la religion chrétienne sous la notion de société. Ne comprenant ni le pouvoir spirituel qui commande la foi, ni la foi elle-même qui est l'obéissance à ce pouvoir, il ne voit dans les dogmes que des *opinions*, et dans le christianisme tout entier qu'une *science*. Ses paroles sont trop remarquables pour ne les pas citer. « Les

» recherches dans la Nature, dans l'Écri-
» ture-Sainte, dans l'Histoire de l'Église,
» sont et demeurent, non-seulement per-
» mises, mais nécessaires : et, si les re-
» cherches sont permises, il est permis, il
» est juste, il est nécessaire d'en admettre
» les résultats prouvés. Les sciences théolo-
» giques ne peuvent plus demeurer station-
» naires; elles doivent marcher comme les
» autres sciences, et tendre sans cesse à
» une plus grande consistance, à une plus
» grande pureté (1). »

Ainsi, toujours se *purifiant*, les croyances n'auront rien de stable ; elles varieront, comme les devoirs, d'année en année, de jour en jour, et la loi immuable de Dieu, assujettie à la raison de l'homme, deviendra aussi inconstante que ses pensées et que ses

---

(1) Observations, etc., p. 82.

désirs. Encore une fois, nous remercions M. Vincent de ses aveux.

Inutilement il essaie d'y mettre quelque restriction. « La théologie en elle-même » n'en est pas moins invariable, dit-il..... » L'Évangile n'en est pas moins la parole » de Dieu qui ne change point; mais il » est ramené plus près de sa pureté native; » il est mieux entendu, mieux interprété, » à mesure que les ressources de la cri- » tique se multiplient, et que les faits s'ac- » cumulent pour l'éclairer et la diriger. (1) » Sans doute que l'Évangile est toujours l'Évangile, il ne change point matériellement; mais est-ce ce livre matériel qui est la religion, ou la doctrine qu'il renferme? et comment, la doctrine variant sans cesse, la religion sera-t-elle invariable?

---

(1) Observations, etc., p. 82 et 83.

Mais, en variant, du moins elle se perfectionnera, dit M. Vincent. Nous ignorions que l'homme pût perfectionner la loi de Dieu. Mais voyons de quelle manière les protestans l'ont perfectionnée, à l'aide de l'interprétation particulière. C'est un ministre anglican qui va parler.

« En assurant que l'*Écriture sainte*
» *contient tout ce qui est nécessaire au*
» *salut, de sorte qu'on ne sauroit exiger*
» *d'aucun homme de croire comme un ar-*
» *ticle de foi, tout ce qu'on ne lit pas dans*
» *l'Écriture, et tout ce qu'on ne peut*
» *prouver par elle* (sixième article de
» l'Église anglicane), les premiers réfor-
» mateurs ne s'aperçurent point que le
» temps viendroit où chaque individu, la
» Bible à la main, se croiroit autorisé à
» former sa propre foi, et à rejeter tout
» ce qui, dans la doctrine admise par ses

» ancêtres, ne s'accorderoit pas avec ses
» idées: mais maintenant cette folie, cet
» orgueil, ce je ne sais quoi de pire que la
» folie et que l'orgueil unis, a fait des pro-
» grès si alarmans, que chacun s'imagine
» être pleinement libre de se former ou de
» choisir la foi qu'il lui plaît, et de nier
» toute doctrine, quoique clairement ré-
» vélée, quand il ne la peut comprendre.
» Ainsi, grâce à une raison profane que ne
» contiennent ni les enseignemens d'une
» révélation divine, ni l'antique croyance,
» les principaux articles de la foi chré-
» tienne sont niés par ceux qui se disent
» les disciples de l'humble Jésus. Il est ex-
» trêmement à désirer que le grand corps
» des protestans sorte enfin de sa léthargie
» et revienne à la véritable foi, à l'égard de
» laquelle un grand nombre sont tombés,
» par des degrés insensibles, dans une *in-*

» *différence*, et dans une insensibilité » brutale, plus à craindre que l'infidélité » même (1). »

Les plus sages d'entre les protestans ne connoissent, non plus que nous, d'autre

(1) It was not contemplated by the early Reformers, who, disgusted with the multifarious errors of boasted tradition, asserted, that, « Holy Scripture containeth all things neces- » sary to salvation; so that whatever is not read therein, nor » may be proved thereby, is not to be required of any man » that it should be believed as an article of the Faith.» (Sixth art. of the Church of England.) That the time would arrive, when every individual, with the Bible in his hands, would consider himself qualified and justified to form his own faith, and to reject all that had been concluded on in the piety and learning of his ancestors, which did not accord with his own notions; but now this folly, this pride, this worse than folly and pride united, has prevailed to the alarming extent, that each person considers himself at full liberty to form or to choose whatever faith he pleases, and to deny doctrines, however plainly revealed, which are above his comprehension. Thus, in the profaneness of reason, unchastised by the

moyen d'éviter cet écueil terrible, que l'obéissance à l'autorité, c'est-à-dire, l'abandon du principe fondamental de la réforme. Qu'on écoute quelques-uns de ces hommes que la droiture de leur esprit rapproche de la vérité, dont les éloignent des préjugés de naissance et d'éducation.

« Nous sommes très-certains que la na-
» ture, l'Écriture et l'expérience même ont

---

admonition and teaching of divine revelation and ancient persuasion, the prominent articles of christian faith are denied by those who call themselves the disciples of the meek and humble Jesus.—It is now most desirable, that the great body of protestants should arouse from their lethargy to the true faith, in which many, by insensible degrees, have sunk into an indifference, and an unmanly insincerity, more probably to be dreaded than even infidelity. *Reflections concerning the expediency of a council*, etc., by Samuel Wix, p. 80, 82.

» enseigné aux hommes à chercher la fin » des contentions dans la soumission à une » sentence juridique et décisive, à laquelle » aucune des parties ne puisse, sous aucun » prétexte, refuser de s'en tenir. Ce moyen » doit avoir nécessairement beaucoup de » force, et il est rare que tous les autres » aient, sans celui-là, quelque succès (1).

» Refuser d'admettre un point quel» conque de la doctrine professée *ab om-* » *nibus, ubique, semper,* en tous lieux, » en tout temps, par tous les pasteurs et

(1) Of this we are right sure that nature, scripture, and experience itself have taught the world to seek for the ending of contentions by submitting to some judicial and definite sentence, whereunto neither parties that contendeth, may, under any pretence or colour, refuse to stand. This must needs be effectual and strong. As for other means, without this, they seldom prevail. *Hooker's Eccles. Polit. Pref. art.* 6.

» par tous les chrétiens exempts d'hérésie
» et de singularité, seroit une folie et une
» extravagance extrême (1). »

Voilà la règle catholique, et l'on est obligé d'y revenir toutes les fois qu'on veut mettre un terme au désordre des esprits et à la division des croyances.

« Quand je regarde les sectaires, dit un
» autre ministre, je n'aperçois parmi eux
» rien de fixe; tout flotte au hasard. Quand
» je regarde l'Église, je découvre un port
» assuré, où je puis jeter l'ancre et demeu-
» rer ferme à l'abri des tempêtes. Consi-
» dérez le moyen que Notre-Seigneur em-
» ployoit pour toucher les Juifs, lorsqu'il

(1) To resist against any thing delivered *ab omnibus*, *ubique*, *semper*, in all places, at all times, by all christian pastors and people, not noted for heresy and singularity, were extreme folly and madness. *Dr Field's church*, p. 887.

» leur révéloit les choses qui concernent
» le royaume du ciel : sa parole étoit
» pleine de puissance, et en cela rien d'é-
» tonnant, car il enseignoit *comme ayant*
» *autorité*, *et non comme les scribes.* Il
» ne disoit point, *il peut être ainsi*, ou, *il*
» *semble qu'il soit ainsi*; mais, *il est ainsi.*
» Je trouve donc certitude et sûreté, en
» me soumettant à l'autorité de l'Église, et
» il m'est évident que je ne puis errer,
» lorsque j'ai l'Écriture pour guide et l'É-
» glise pour commentateur (1). »

---

(1) When I look at the sectaries, I perceive every thing afloat, and nothing fixed; when I look at the church, I perceive a secure harbour wherein I can fix the anchor of my soul, both sure and steadfast. Observe the way in which our lord affected the Jews, when he opened to them the things concerning the Kingdom of Heaven; his word was with power, and no wonder, « for *he taught* them as one » that had *authority*; and not as the Scribes »; not say-

M. Vincent doit maintenant comprendre en quoi consiste la voie d'autorité que les catholiques défendent; voie pacifique et aussi éloignée de ce qu'il nomme la voie de contrainte, qu'un jugement doctrinal l'est d'une sentence de mort. En un mot, le pouvoir propre de l'Église ne s'étend que sur les esprits, et c'est l'obéissancc de l'esprit qu'elle exige en tout ce qui concerne la foi, ou la doctrine dont Dieu l'a chargée de conserver le dépôt. Cette autorité sainte est le lien de l'unité, comme le lien de la paix. Mais elle n'appartient qu'à l'Église mère, à la véritable Église; elle seule aussi

---

ing, *so it may be*, or, *so it seems to be*, but, *so it is*. I feel, therefore, certainty and safety whilst I bow to the authority of the Church, and I am satisfied that I cannot materially err, whilst I have Scripture for my guide, and the Church for my commentator. *Robson's* 15[th] *sermon*, *vol.* II.

l'exerce, elle seule la réclame. Toutes les sectes qui, depuis trois cents ans, se sont séparées d'elle, se déclarent dépourvues d'autorité, et voilà pourquoi ceux des protestans qui sentent le besoin de cette *ancre* pour retenir les esprits emportés par les flots des opinions, cherchent en vain à la fixer au sein de cette mer sans fond comme sans rivages. Après avoir proclamé l'indépendance de la raison, à quel titre viendroit-on lui ordonner d'obéir? Le principe posé, l'on ne peut plus en arrêter les conséquences; il faut tout permettre, tout consacrer; il faut enfin avouer hautement, avec un évêque anglican, que « le protes» tantisme consiste à croire ce qu'on veut, » et à professer ce qu'on croit (1). » Et si

(1) Protestantism consists in believing what each one pleases, and in professing what he believes. *Bishop Wat-*

cette définition qui suppose une croyance quelconque, ne paroît pas encore assurer une liberté suffisante à la raison, M. Vincent en retranchera ce qui implique la nécessité de la foi, et dira que « la Religion » est une affaire de cœur entre Dieu et sa » créature, par le moyen de l'Évangile(1). » Alors les plus difficiles devront être contens.

Au reste, en montrant l'inconséquence et les dangers de la réforme, notre dessein n'est pas, à Dieu ne plaise! de contrister nos frères séparés. Nés comme eux au sein de l'erreur, il n'est que trop vraisemblable que nous partagerions leurs préventions contre la vérité. Le seul sentiment que nous

---

son's charge to his clergy ; citée par M. Milner dans son ouvrage intitulé : *The end of religious controversy*, etc. *Part. III, p.* 125.

(1) Observations, etc., préf., p. VI.

éprouvions en combattant, non pas contre eux, mais contre les faux principes qui les abusent, est une douleur profonde de les voir s'égarer loin des voies du salut, et un désir ardent que le jour luise enfin où nous nous embrasserons dans les bras de notre mère commune, de l'*Épouse sans tache du Sauveur*, de l'Église dépositaire des promesses, et de toutes les espérances des chrétiens : *Ut fiat unum ovile et unus pastor* (1) !

Après avoir répondu aux objections qu'on a faites contre la première partie de l'*Essai sur l'indifférence*, il nous reste à parler de la seconde. Nous espérions la faire paroître peu de temps après la première : d'autres travaux nous en ont empêché. Nous nous sommes aperçus, d'ailleurs, qu'au

(1) Joan. Ch. X. 16.

lieu d'un volume, cette seconde partie en exigeroit deux, ce qui nous a décidé à donner à part le volume que nous publions, et qui pourroit, à la rigueur, terminer l'ouvrage, puisque, pour remplir nos engagemens, il suffisoit de prouver que *l'indifférence en matière de Religion est aussi absurde dans ses principes que funeste dans ses effets* (1).

En réfutant les trois systèmes généraux d'indifférence religieuse, nous avons fait voir qu'elle détruit toute vérité, tout ordre, toute vertu, toute société, et qu'elle est, par conséquent, funeste dans ses effets. Ce que nous ajouterons sur ce sujet, dans notre troisième volume, ne servira qu'à fortifier une conclusion déjà évidente pour les lecteurs attentifs.

(1) Introduction, p. 41, 4ᵉ édit.

Nous avons dit, en second lieu, « que
» l'indifférence ne peut raisonnablement
» reposer que sur ces deux principes; que
» nous n'avons aucun intérêt à nous assu-
» rer de la vérité de la religion; ou qu'il
» est impossible de découvrir la vérité
» qu'il nous importe de connoître (1). »

Certes, il seroit étrange que la religion, perpétuel objet des pensées de l'homme; la religion, premier besoin de sa raison et de son cœur; la religion, que tous les peuples ont regardée comme la base de l'ordre social, le principe et la sanction des lois, la règle des mœurs, ne fût qu'un futil amusement de l'esprit, une idée stérile en bien comme en mal, et l'une de ces chimères dont un être ignorant et foible aime à nourrir ses vagues espérances. S'il en étoit

(1) Introduction, p. 41, 4e édit.

ainsi, toutes les nations, depuis l'origine du monde, seroient convaincues d'imbécillité. Nous avons justifié le genre humain, et renversé l'un des fondemens de l'indifférence dogmatique, en démontrant l'importance de la religion par rapport à l'homme considéré individuellement, par rapport à la société, et par rapport à Dieu.

Mais s'il importe essentiellement à l'homme de connoître la vérité, et s'il importe à Dieu même qu'elle soit connue de l'homme, donc il la peut connoître. Nous prouvons, en effet, dans ce volume, qu'il existe pour tous les hommes un moyen sûr et facile de discerner la vraie religion, et que ce moyen est l'*autorité*, en sorte que la vraie religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible. Par là nous détruisons le second principe de l'indifférence dogmatique, et

à moins qu'on ne lui trouve un plus solide fondement, ce qu'on ne fera jamais, il faut nécessairement avouer qu'elle est tout ensemble et une folie et un crime.

N'ayant entrepris d'établir, contre les indifférens, que ces deux points, nous pourrions regarder notre tâche comme remplie. Mais il nous semble utile, et même, à certains égards, nécessaire de développer les conséquences du principe important de l'autorité, et d'en déduire la vérité de la religion catholique; ce qui nous fournira l'occasion d'affermir le principe même, et de répondre aux objections auxquelles l'application qu'on en doit faire peut donner lieu. Ce sera le sujet d'un troisième volume, qui paroîtra dès que nos occupations nous auront permis de l'achever, mais sans qu'il nous soit possible d'indiquer aucune époque fixe, mille

circonstances pouvant nous forcer d'interrompre ce travail. On ne dispose pas toujours de soi-même suivant ses désirs, dans ces temps de désordre et de tempêtes.

Nous avons traité une question d'une importance extrême, la question la plus générale que la raison puisse se proposer. De sa solution dépend toute vérité, tout ordre et toute paix ; car il n'y a de paix pour l'intelligence que lorsqu'elle est *certaine* de posséder la vérité, et il n'y a de paix pour les peuples que lorsqu'ils sont *certains* d'obéir à l'ordre. La société n'est si agitée, si calamiteuse, que parce que tout est *incertain*, religion, morale, lois, pouvoir ; et l'*incertitude* vient de ce que les esprits ne reconnoissent plus d'autorité qui ait sur eux le droit de commandement. Le monde est la proie des opinions : chacun ne veut croire que soi, et dès lors n'obéir qu'à soi. Plus

de dépendances, plus de devoirs, plus de liens. L'édifice social, réduit en poussière, ressemble au sable du désert, où rien ne croît, où rien ne vit, et qui, emporté par les vents, ensevelit les voyageurs sous ses montagnes brûlantes.

Rétablissez l'autorité, l'ordre entier renaît, la vérité se replace sur sa base immuable, l'anarchie des opinions cesse, l'homme entend l'homme, les intelligences, unies par une même foi, viennent se ranger autour de leur centre qui est Dieu, et se ranimer à la source de la lumière et de la vie.

Ou la raison humaine n'est qu'une chimère, ou elle dérive d'une raison supérieure, éternelle, immuable; car la vérité, si elle existe, a nécessairement existé toujours, et toujours la même. Aucune raison créée ne peut donc être qu'un écoulement,

une participation de cette raison première et souveraine, *mère et maîtresse* de tous les esprits. Vivre, pour eux, c'est l'écouter, c'est lui obéir, et la plus parfaite obéissance constitue le plus haut degré de raison, puisque refuser d'obéir au delà de certaines bornes, c'est rejeter une partie du témoignage par lequel la vérité infinie nous est manifestée. Ainsi le genre humain atteste l'existence d'un Dieu souverainement juste, sage, puissant : la raison qui admet en entier ce témoignage possédant plus de vérité, est plus étendue, plus complète, que celle qui nie quelqu'un des attributs de Dieu : elle est aussi plus conséquente, puisque le motif de croire ou de déférer à l'autorité, a, quoi qu'elle enseigne, toujours la même force. Sortez de là, vous ne sauriez éviter le scepticisme, qu'en vous déclarant infaillible, c'est-à-dire, que, de manière

ou d'autre, vous êtes contraint d'abjurer la raison.

Nier le témoignage général, lui préférer sa raison particulière, est en effet le caractère propre de la folie; et tout homme qui ne reconnoît point d'autorité ayant droit de commander à son esprit, est fou, soit involontairement si sa folie a une cause physique, soit volontairement si elle n'en a pas. Voilà l'unique différence qui existe entre les insensés qu'on enferme, et ceux à qui on laisse l'usage de leur liberté; et l'erreur sur les objets que nous pouvons et devons connoître, l'erreur sur les devoirs soit de la raison, soit du cœur, n'est qu'une folie volontaire, et c'est parce qu'elle est volontaire qu'elle est un crime.

Qu'un habitant de Charenton soutienne qu'il est roi de France, c'est un fou, l'on en convient; mais est-il fou précisément

parce qu'il soutient qu'il est roi de France? Non, car il existe un autre homme qui dit aussi, *je suis roi de France*, et qui seroit fou s'il ne le disoit pas. Mais tout le monde dépose en faveur de la royauté de celui-ci; il a pour lui le témoignage général; dès lors plus de doute. L'autre contredit obstinément ce témoignage, c'est un fou; cette preuve suffit, et même il n'y en a pas d'autre preuve certaine. A la place de ce malheureux, supposons un homme qui dise, *je suis souverain*, nous aurons un exemple de la folie volontaire.

Il arrive souvent que la folie, même physique, a pour cause l'obstination avec laquelle l'esprit s'attache à certaines idées fausses. On doit donc trouver plus de fous de cette espèce dans les pays où le principe d'autorité étant affoibli, les esprits sont moins défendus contre eux-mêmes. Effecti-

vement l'expérience prouve qu'il en est ainsi. Sous le règne d'Henri VIII, le nombre des fous augmenta prodigieusement en Angleterre, et depuis il a toujours été croissant. Il augmente de même chaque année en France (1). Nous sommes persuadés qu'il y a trente ans, l'Espagne étoit le pays de l'Europe où il y en avait le moins; ils s'y multiplieront sans aucun doute, à mesure que la foi diminuera. Un médecin italien avoit calculé, dans le dernier siècle, qu'il existoit en Italie, proportionnellement à sa population, dix-sept fois moins de fous que dans les contrées protestantes. Ces faits, sous plus d'un rapport, méritent d'être remarqués. Nous sommes loin de nier que

(1) Cela est si marqué, qu'en beaucoup de lieux les conseils de département demandent qu'on forme de nouveaux établissemens pour les recevoir.

la folie ne soit fréquemment produite par des causes particulières, des émotions vives, de profondes douleurs ; mais cela n'empêche pas de reconnoître une cause générale de folie, dont l'action se manifeste uniformément chez tous les peuples, à mesure que cette cause s'y développe, c'est-à-dire, à mesure que les esprits s'affranchissent davantage de l'obéissance à l'autorité.

En cherchant par quelles voies l'homme parvient à la connoissance certaine de la vérité, nous avons été conduits à examiner une question peu éclaircie jusqu'à ce jour, et qui a fait naître un grand nombre d'erreurs. On s'est imaginé qu'il existoit des vérités indépendantes de la raison, des vérités senties avant d'être conçues, et qu'à cause de cela l'on nomme *vérités de sentiment*. On ne pouvoit confondre

plus dangereusement des facultés distinctes, et, par une suite nécessaire de leur nature, liées entre elles dans l'ordre inverse de celui qu'on supposoit. Les déistes ont étrangement abusé de ce faux principe; les athées mêmes s'en accommodent, et ils en ont tiré une espèce de religion où tout entre, excepté Dieu.

Nous montrons que tout sentiment suppose une vérité ou une idée préexistante dans l'entendement; car il faut connoître avant d'aimer, et l'homme aime naturellement la vérité qui est le bien des intelligences. Ainsi la foi précède l'amour, et l'amour n'est que le mouvement de l'âme, qui se porte vers l'objet de sa foi. Le bon croit à la vertu, il la regarde comme son véritable bien, et il l'aime; le méchant, qu'elle fatigue, la hait, parce que dans l'erreur de son esprit offusqué par les pas-

sions, elle est à ses yeux un mal. Le bien, pour lui, c'est ce qui flatte ses penchans corrompus ; il croit au plaisir, et cette foi aveugle et déraisonnable détermine un amour désordonné. Chaque croyance vraie ou fausse produit ainsi un sentiment analogue, et si l'on observe chez tous les peuples des sentimens généraux inaltérables pour le fonds, c'est qu'il s'y trouve aussi des croyances générales, conditions nécessaires de l'existence du genre humain.

Considérons sous ce point de vue la plus importante des vérités et la plus universelle des croyances. Partout, dans tous les temps, les hommes ont eu l'idée de Dieu ; mais, avant Jésus-Christ, ils ne le connoissoient pas selon tout ce qu'il est ; il n'avoit encore pleinement manifesté que sa puissance, et cette notion du souverain Être produisoit

un sentiment de respect et de crainte, dont le culte public étoit l'expression.

La sagesse éternelle se revêt de notre nature, Dieu se manifeste comme vérité; aussitôt on voit naître un sentiment nouveau; la vérité a ses témoins, ses martyrs, et les hommes qu'elle a éclairés, se dévouent à tous les travaux, à tous les opprobres, à tous les tourmens, pour la défendre et la propager; et aujourd'hui encore des millions de chrétiens mourroient avec joie dans les supplices, plutôt que de renoncer à cette vérité qu'ils ont connue.

Dieu achève de se découvrir, il se manifeste comme amour, et un amour immense s'empare du cœur de l'homme; alors, et alors seulement il commence à aimer ses frères jusqu'à se sacrifier pour eux, en vue de celui *qui nous a tant aimés* (1).

(1) Joan. III, 16.

Un esprit de miséricorde pénètre toute la société ; chaque misère trouve un asile, chaque douleur une consolation, chaque larme une main compatissante qui l'essuie. Et cet amour qui vient de Dieu, remontant jusqu'à lui, se perd et se renouvelle sans cesse dans le sein de l'Être infini, devenu l'objet d'un sentiment qu'il faut éprouver pour le comprendre, sentiment si vif, si profond, qu'on a vu des hommes mourir, n'en pouvant supporter l'inexprimable douceur (1) : heureuse mort qui n'étoit qu'un extase d'amour !

---

(1) « O mon Sauveur ! s'écrie sainte Thérèse, quel at-
» trait dans ces eaux vivifiantes du pur amour ! Heureux
» qui pourroit s'y voir submergé, jusqu'à y perdre la
» vie, au milieu de ses transports et de ses ravissemens ! —
» Pensez-vous que cela soit impossible ? Non, sans doute.
» Notre amour pour Dieu, le désir de le posséder, de con-
» fondre notre néant avec sa gloire, peut croître à l'infini, et

Parmi les principes que nous avons essayé d'établir, il n'en est point qui n'offrît de semblables applications; et que, par conséquent, nous n'eussions pu développer beaucoup davantage. Telle est même, nous l'osons dire, leur extrême fécondité, que peut-être y a-t-il quelque mérite à n'avoir pas cédé au désir d'indiquer au moins une partie des nombreuses conséquences qui s'en déduisent. Mais cela nous auroit souvent écarté de notre but, et nous savions d'ailleurs que dans ce siècle d'opinions et de passions, dans ce siècle de

---

» arriver à un tel degré que le corps ne puisse plus le sup-
» porter, ni arrêter une ame qui aspire à briser ses liens.
» On a vû des exemples de saintes morts, produites par cet
» excès d'amour. » *Chemin de la perfection, chap. XIX.*
— Tissot parle d'un homme qu'il avoit connu, et qui étoit mort uniquement de l'excès de son amour pour Jésus-Christ.

l'homme, quiconque parle de Dieu et veut être écouté, doit être court. Nous croyons cependant n'avoir omis rien de nécessaire. Ce n'est pas en disant tout, qu'on se fait le mieux entendre, mais en disant ce qui renferme tout.

Au reste, nous ne nous dissimulons pas combien de genres d'opposition doit rencontrer un ouvrage de la nature de celui-ci. On y attaque à la fois toutes les erreurs de religion, de morale et de politique, en montrant la cause d'où elles dérivent toutes. Ainsi, quiconque voudra retenir une seule de ces erreurs, devra, s'il est conséquent, nier le principe sur lequel nous prouvons que reposent toutes les vérités; mais dès lors aussi nous le défions d'éviter le scepticisme absolu.

D'un autre côté, quelques hommes de bonne foi, mais inattentifs, nous accuse-

ront peut-être d'ébranler la raison humaine, parce que nous montrons qu'en effet la raison individuelle, la raison de l'homme *seul*, ne sauroit le conduire qu'à un doute profond, universel, puisqu'elle ne peut se prouver elle-même.

Les personnes qui nous feroient ce reproche nous auroient bien mal compris. Si nous insistons sur la foiblesse de la raison particulière, c'est pour établir ensuite la raison générale, en prouvant que les vérités primitives qui en sont le fondement, ont une certitude infinie, et que les vérités secondaires qu'elle en déduit sont également certaines : d'où il suit que la raison individuelle elle-même a dès lors une règle sûre pour apprécier ses propres pensées, et qu'elle ne s'égare que lorsque l'orgueil la porte à méconnoître ou à violer cette règle. Ainsi, loin de détruire la raison,

nous la plaçons au contraire sur une base inébranlable.

Qu'est-ce, en effet, que l'autorité à laquelle tous les esprits doivent obéir? Est-ce la force? Ce seroit absurde. Est-ce l'autorité d'un ou de quelques hommes? Non, mais *la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole.* Cette définition seule dissipe toutes les difficultés; car il est évident que la raison ne peut se manifester qu'à la raison, et la raison générale qu'à la raison individuelle, et qu'on ne sauroit par conséquent nier celle-ci sans nier celle-là.

Il est clair encore que la raison générale, la raison du genre humain et de toutes les intelligences, n'est originairement qu'une participation de la raison de Dieu, la plus générale qu'on puisse concevoir, puisqu'elle est infinie comme la vérité ou comme Dieu

même. Donc elle est infaillible; donc la raison particulière, nécessairement imparfaite, doit se soumettre à ses décisions, sous peine de ne pouvoir rien affirmer, rien croire, c'est-à-dire, sous peine de mort.

Et déjà l'on doit remarquer que le commandement de croire l'Église, ou d'obéir au pouvoir spirituel de la *société* chrétienne, n'est que la promulgation de cette loi universelle, immuable. Le christianisme, avant Jésus-Christ, étoit la *raison générale manifestée par le témoignage du genre humain.* Le christianisme depuis Jésus-Christ, développement naturel de l'intelligence, est *la raison générale manifestée par le témoignage de l'Église.* Ces deux témoignages ne se contredisent point ; le second, au contraire, suppose le premier, et ils se prêtent une force mutuelle. La vérité n'est pas autre ; seule-

ment on connoît plus de vérités; Dieu s'est manifesté davantage.

En vain l'on objecteroit l'existence du paganisme pour montrer que la raison générale peut errer. Nous prouverons, dans un troisième volume, que tout ce qu'il y avoit de général dans le paganisme étoit vrai, que tout ce qu'il y avoit de faux n'étoit que des superstitions locales ou des erreurs de la raison particulière, et nous ferons voir de plus qu'on connoissoit parfaitement le moyen de discerner ces erreurs des vérités primitives, et qu'en tout ce qui concerne les croyances nécessaires et les devoirs de l'homme, l'autorité du genre humain étoit reconnue pour l'unique règle de foi ou de certitude, comme les catholiques reconnoissent l'autorité de l'Église pour l'unique règle de certitude et de foi.

Nous supplions nos frères séparés, à

quelque secte qu'ils appartiennent, de méditer sérieusement ces réflexions, et de se demander si *leur culte*, selon l'expression de l'Apôtre, *est raisonnable* (1), c'est-à-dire, s'il est fondé sur *la raison générale manifestée par le témoignage de l'Église?* Que s'il ne repose, au contraire, que sur leur jugement particulier ou sur leur raison individuelle, comment s'assureront-ils qu'il est véritable? Comment feront-ils un acte de foi parfait, un acte de foi divine? Le catholique, dont la foi repose sur l'autorité de l'Église, qui n'est que l'autorité de Dieu même, commence son symbole en disant : *Je crois en Dieu;* mais le protestant qui n'admet aucune autorité visible, doit nécessairement commencer le sien en disant : *Je crois en moi.*

---

(1) Epist. ad Rom. XII, 1.

Il ne lui sert de rien de prétendre qu'il admet l'autorité de Jésus-Christ et de sa parole contenue dans l'Écriture ; car, comment sait-il avec certitude que l'Écriture contient réellement la parole de Jésus-Christ ? Comment connoît-il l'existence de Jésus-Christ lui-même? N'est-il pas l'unique juge de ces questions comme des autres ? Avant donc de dire : *Je crois en Jésus-Christ*, il faut toujours qu'il dise : *Je crois en moi ;* et sa foi, pour être certaine, présuppose son infaillibilité personnelle, c'est-à-dire, la plus palpable et la plus monstrueuse absurdité.

Au reste, dans un sujet si grave, ce que nous demandons surtout, c'est de l'attention et de la bonne foi. Certes, il est étrange qu'il soit nécessaire d'engager les hommes à être attentifs, quand il s'agit d'eux-mêmes et de leur premier intérêt :

et cependant nous ne nous flattons pas de l'obtenir du plus grand nombre. Les préjugés, l'entraînement, les distractions, il n'en faut pas tant à un être d'un jour, pour qu'il refuse d'examiner ce qui, après tout, n'est qu'éternel. Espérons pourtant qu'au moins quelques-uns comprendront l'importance d'un pareil examen, et l'entreprendront avec les dispositions du cœur qui peuvent le leur rendre utile. Nous vivons dans un temps où tout porte à la réflexion les esprits sérieux. Tout passe, tout s'en va, la terre fuit nos pieds : c'est, ce me semble, ou jamais, le moment de s'informer s'il y a pour nous une autre demeure.

AVERTISSEMENT DES ÉDITEURS.

Instruits qu'on projette, dans plusieurs villes de l'Étranger, une contrefaçon de cet ouvrage, nous croyons devoir en prevenir le public dans son intérêt. L'on sait assez généralement de combien de fautes et de lacunes fourmillent ces sortes d'éditions faites toujours à la hâte et sans soin, pour être fondés à croire qu'elle sera nécessairement d'autant plus défectueuse qu'elle n'aura pu être faite que sur une édition corrigée depuis par l'auteur.

ESSAI

SUR L'INDIFFÉRENCE

EN MATIERE

DE RELIGION.

CHAPITRE XIII.

Du fondement de la certitude.

RIEN ne subsiste que par la vérité, car la vérité est l'être, et hors d'elle il n'y a que le néant. Le désir de connoître, inné dans l'homme, n'est que le désir même d'exister, et comme l'effort naturel de l'intelligence vers la vie. De là cette ardente recherche du vrai, et cette joie vive et pure que nous éprouvons à sa vue. Ce sentiment a des racines si profondes en nous, que rien ne le peut

détruire, pas même la passion dépravée de l'erreur. On ne hait la vérité, et l'on n'aime l'erreur, que lorsqu'à force de travail, on est parvenu à se représenter l'erreur comme vraie, et la vérité comme fausse; que lorsqu'on a, pour ainsi dire, recouvert le néant d'un vain simulacre de l'être, comme on entoure un cercueil d'images de la vie, et d'emblèmes d'immortalité.

Cependant, quand nous venons à porter la main sur l'édifice de nos connoissances, à en sonder curieusement la base, nous ne trouvons que des abîmes, et le doute ténébreux sort des fondemens de l'édifice ébranlé. L'homme ne peut, par ses seules forces, s'assurer pleinement d'aucune vérité, parce qu'il ne peut par ses seules forces, se donner ni se conserver l'être. *Il ne voit,* dit Montagne, *le tout de rien;* et voilà pourquoi la philosophie, qui veut tout voir et tout comprendre, aboutit au scepticisme universel, ou à la destruction absolue de la vérité et de l'intelligence.

Nul moyen d'éviter cet écueil, dès qu'on cherche en soi la certitude; et c'est ce qu'il faut montrer à l'homme pour humilier sa confiance superbe : il faut le pousser jusqu'au néant, pour l'épouvanter de lui-même; il faut lui faire voir qu'il ne sauroit se prouver sa propre existence, comme il veut qu'on lui prouve celle de Dieu; il

faut désespérer toutes ses croyances, même les plus invincibles, et placer sa raison aux abois dans l'alternative, ou de vivre de foi, ou d'expirer dans le vide.

Mais ôtons d'abord l'équivoque de ce mot de raison, par lequel on désigne deux facultés totalement distinctes, et qu'il est dangereux de confondre; la faculté de connoître et la faculté de raisonner. La raison, dans le premier sens, est le fonds même de notre nature intelligente. Etre intelligent ou raisonnable, c'est être capable de percevoir la vérité; et l'homme a plus ou moins de raison, ou sa raison est plus ou moins éclairée, plus ou moins étendue, selon qu'elle renferme plus ou moins de vérité. Il n'importe comment nous parvenions à la connoître, pourvu que nous soyons certains de la posséder. La certitude est la base essentielle de la raison : car être incertain si l'on connoît, c'est ne pas connoître; le doute n'est qu'une ignorance aperçue. D'un autre côté, l'on peut avoir une idée très-nette d'une vérité sans la comprendre : ainsi, comprendre n'est point une condition nécessaire de la raison. En effet, nous connoissons avec certitude certaines vérités que nous ne comprenons nullement, comme l'action de la volonté sur les organes, la transmission du mouvement, et mille autres phénomènes semblables; et quiconque a ré-

fléchi sur l'entendement humain, avouera sans hésiter que nous ne concevons rien parfaitement.

La raison, dans le second sens, est l'opération de l'esprit, par laquelle, comparant des vérités connues, nous en découvrons les rapports, et nous en tirons des conséquences. Ainsi, quand nous disons que la raison nous trompe, lorsque nous déplorons sa foiblesse et ses erreurs, cela ne doit pas s'entendre de la faculté de connoître, ou de la raison proprement dite, mais de la faculté de raisonner; facultés si différentes, que la perfection de la raison, ou la connoissance complète de la vérité, exclut le raisonnement; car raisonner, c'est chercher; et l'on ne cherche point ce qu'on possède, ce qu'on aperçoit pleinement par une claire intuition.

Cela posé, notre premier soin doit être de nous assurer s'il existe pour nous un moyen de connoître certainement, et quel est ce moyen; autrement, notre raison manquant de base, il nous faudroit douter de tout sans exception. Or, les seuls moyens de connoître que nous trouvions en nous sont les sens, le sentiment et le raisonnement. Voyons donc s'ils nous offriront la certitude qu'il nous importe si essentiellement d'obtenir.

De toutes les philosophies, la moins solide est celle qui rapporte aux sens l'origine de nos con-

noissances, et fait dériver les idées mêmes des sensations : car qu'est-ce que nos sens peuvent nous apprendre de certain, et sur nous-mêmes, et sur les autres êtres? Qu'oserons-nous affirmer sur leur témoignage? La première leçon qu'ils nous donnent, c'est de nous en défier. Chacun d'eux, pris à part, nous abuse par de vaines illusions; ils se convainquent à toute heure mutuellement d'imposture; et lorsqu'en modifiant l'un par l'autre leurs rapports divers, on parvient à les accorder sur un point, quelle assurance a-t-on que ce point, au lieu d'être une vérité, ne soit pas une erreur commune? Pourquoi, nous trompant séparément, ne nous tromperoient-ils pas tous ensemble? Comme des témoins suspects, et mille fois reconnus pour menteurs, nous les interrogeons isolément, nous rapprochons, nous comparons leurs dépositions disparates, nous essayons de les concilier; mais quand nous y réussirions toujours, en serions-nous plus avancés? Qui nous dit qu'un sixième sens, par un témoignage contraire, ne troubleroit pas leur accord? Sur quoi se fonderoit-on pour le nier? Supposons-nous des sens différens de ceux dont la nature nous a doués, nos sensations, nos idées ne seroient-elles pas aussi différentes? Peut-être suffiroit-il, pour ruiner toute notre science, d'une légère modification dans nos organes. Peut-être y a-t-il des êtres or-

ganisés de telle sorte que, leurs sensations étant en tout opposées aux nôtres, ce qui est vrai pour nous, soit faux pour eux, et réciproquement. Car enfin, si l'on veut y regarder de près, quel rapport nécessaire existe-t-il entre nos sensations et la réalité des choses? Et quand il existeroit un tel rapport, comment les sens nous l'apprendroient-ils? Je vois dans mes sensations une suite de phénomènes dont la nature et la cause me sont également inconnues, et dont par conséquent je ne puis rien conclure. Qu'est-ce que sentir? Qui le sait? Suis-je même certain que je sente? Quelle autre preuve en ai-je que ma sensation même, ou plutôt je ne sais quelle croyance souvent trompeuse, puisqu'il m'arrive, durant le sommeil, de croire éprouver une sensation ou de plaisir ou de douleur, dont je reconnois au réveil l'illusion? Que dis-je au réveil? Et ne seroit-ce point encore une nouvelle illusion? un songe qui succède à d'autres songes? Le oui, le non a ses vraisemblances; et qui démontreroit que la vie entière n'est pas un rêve, une chimère indéfinissable, feroit plus que n'ont pu faire tous les philosophes jusqu'à ce jour. Dans ces étranges perplexités, ce qui me paroît le moins douteux, c'est que mes sensations, si j'en ai, sont en moi; qu'elles y sont fréquemment sans être produites par aucune cause externe, qu'ainsi il n'existe entre elles

et l'objet réel ou présumé auquel je les rapporte, aucune liaison nécessaire. Je ne puis donc m'assurer, par mes sens, de l'existence des objets extérieurs, de l'existence de mon propre corps, de l'existence de mes sens mêmes, sur le témoignage desquels reposent toutes mes connoissances. Quel amas d'obscurités! quel chaos! Tout ce qui est, disent-ils, est matière; et à l'instant les voilà contraints d'avouer que l'existence de la matière n'est qu'une simple probabilité (*). Ils ne sont donc pas même

(*) C'est ce que disent nettement Helvétius et Condorcet. Voyez l'ouvrage de ce dernier intitulé : *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. Disc. prélim.*, p. XII. D'Alembert jugeoit impossible de répondre aux objections de Barclay contre l'existence des corps. Hume, rejetant à la fois le témoignage des sens et l'évidence du sentiment intime, est contraint de nier et l'existence de la matière, et celle des substances spirituelles. Selon Kant, Dieu, l'univers, l'ame, ne peuvent être connus de nous. Il ne voit dans les corps que de purs phénomènes : nous ne savons point ce qu'ils sont, mais seulement ce qu'ils nous paroissent être. (*Kritik de Reinen Vernunft* s. 306, 518, 527, etc.) Notre propre *moi*, considéré comme objet n'est non plus, pour nous, qu'un phénomène, une apparence. Nous ne pouvons rien apprendre sur son essence intime. (*Ibid.* S. 135, 157, 399, etc.) Il est clair que, dans ce système, nul ne peut affirmer qu'il

certains qu'ils existent; et le doute, envahissant jusqu'au fonds le plus intime de leur être, il ne leur reste pour toute science, pour toute vérité, que cette parole, qu'encore, s'ils l'entendent bien, ils ne prononceront qu'avec défiance et en hésitant : Il est probable que je suis.

Le sentiment, et sous ce nom je comprends l'évidence, n'est pas une preuve plus certaine de vérité que les sensations. De combien de manières diverses la même idée n'affecte-t-elle pas les hommes, et quelquefois le même homme en différens temps? Le sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal, varie selon les circonstances, les intérêts, les passions. Rien ne nous est aujourd'hui si évident, que nous puissions nous promettre de ne le pas trouver demain ou obscur ou erroné. Je ne sais quoi emporte au hasard notre acquiescement, et nous roule, d'un mouvement aveugle, dans un cercle éternel d'évidences contradictoires. Il arrivera, nous ne savons comment, que, dans notre foiblesse et nos ténèbres, une idée, dont la nature et l'origine nous sont inconnues, dompte soudain notre âme et s'en empare; aussitôt nous nous prosternons en esclaves devant cette idée qui nous a

existe. Ceux qu'étonneroit un pareil excès d'extravagance, verront plus loin que c'est le résultat nécessaire de toute philosophie, qui ne considère que l'homme seul.

conquis, et parce que nous n'avons pas su lui résister, nous la déclarons irrésistible; nous la couronnons, si je l'ose dire, et la sacrons reine de notre entendement. Tout ce qu'on appelle axiome n'a pas d'autre droit à la soumission de notre esprit.

La force avec laquelle le sentiment nous entraîne, ne prouve rien en faveur des principes que nous adoptons sur son autorité; car qui nous assure qu'il soit une règle infaillible du vrai? Au contraire, nous savons qu'il nous égare souvent, puisque souvent il se contredit, également invincible de quelque côté qu'il incline. Qu'est-il d'ailleurs en lui-même? Quelles sont les causes qui le déterminent? Sont-elles en nous ou hors de nous? changeantes ou immuables? aveugles ou intelligentes? Toutes questions que le sentiment ne résout pas, et de la solution desquelles dépend néanmoins la certitude des premiers principes. Nous nous y reposons par foiblesse, plutôt que par un jugement éclairé; et nous ne savons pas même si, nous paroissant invariables, ils ne varient cependant point sans cesse, ainsi que nous: comme la disposition des objets doit varier pour produire le même phénomène d'optique, selon la position de l'observateur, et les diverses modifications de ses organes; considération qui nous conduit à concevoir la possibilité que nos sentimens les plus in-

times et nos principes les plus évidens, ne soient que de pures illusions.

Je consens toutefois à y reconnoître, par rapport à nous, quelque réalité; je veux que nous sentions véritablement ce que nous nous imaginons sentir : qu'en conclure, et en sommes-nous plus près du but où nous tendons? Ce que nous sentons, nous le sentons en nous; nos sentimens n'ont de relation nécessaire qu'à nous; rien ne démontre qu'ils ne soient pas de simples modes de notre être; rien ne démontre que la conscience du bien et du mal, du vrai et du faux, soit déterminée par une cause externe, immuable, et ne dépende pas uniquement de notre nature particulière; rien ne démontre, en un mot, qu'il y ait des vérités essentielles, qu'il y ait quelque chose hors de nous.

Qui ne s'effraieroit de se voir égaré dans cette vaste ignorance, incertain de tout et de soi-même? Car encore n'ai-je admis, à quelques égards, la réalité de nos sentimens, que par une supposition toute gratuite. Au fond, nous n'en avons aucune preuve. Le sentiment n'en est pas une, puisque c'est lui qu'il faut prouver. Ainsi nous ne sommes pas plus assurés de nos sentimens que de nos sensations, et notre être tout entier nous échappe, sans que nous puissions le retenir. Nous avons

beau dire je sens, nous avons beau dire je suis, nous n'en demeurons pas moins dans l'impuissance éternelle de nous démontrer à nous-mêmes que nous sentons et que nous sommes : tant le néant nous est naturel, tant il nous presse de toutes parts!

En vain appelons-nous le raisonnement à notre secours : fragile barrière contre le doute! ou plutôt impétueux torrent qui brise toutes les digues, emporte et submerge toutes les certitudes, quand il vient à se déborder sur nos connoissances. Rien ne l'arrête, rien ne lui résiste; il ébranle la nature même. Quelle est la vérité que le raisonnement ait laissée intacte? Que ne nie-t-on pas à son aide, et que n'affirme-t-on point? Il sert et trahit indifféremment toutes les causes; il ôte tour à tour et donne l'empire à toutes les opinions. Chaque siècle, chaque pays, chaque homme a les siennes, aussi inconstantes que les rêves du sommeil, et souvent opposées entre elles. On les voit, comme de légers météores, briller un instant, et se replonger dans une nuit éternelle. Nous nous rions des idées de nos pères, comme ils s'étoient ri des pensées des leurs, et comme nos enfans se riront de nos opinions. Qu'est-ce donc que le vrai, et qu'est-ce que le faux? Cela est convaincant, dit l'un; rien de plus absurde, répond

l'autre : qui sera juge entre eux ? S'il en est un, qu'il paroisse, et qu'il montre ses titres.

On peut tout soutenir, tout contester, même sans recourir à des principes divers ; car il n'en est point d'où l'on ne déduise des conséquences contraires. Deux esprits, partant du même point, et marchant au même but, ne sauroient faire quatre pas sans se séparer. Que dis-je ? Notre propre esprit différant de lui-même, adopte et rejette, d'un moment à l'autre, le même jugement, d'une persuasion également pleine, et qu'aucun changement, si soudain qu'il soit, ne déconcerte. Etrange instabilité ! Tout passe à travers l'entendement, rien n'y séjourne ; et lui-même, chancelant sur sa base inconnue, ressemble à une maison en ruine, que ses habitans se hâtent d'abandonner. Voilà notre état, plein d'obscurité, d'ignorance et d'incertitude. Je ne sais quelle puissance fatale se joue dédaigneusement de notre raison, la pousse et repousse en tous sens dans des ténèbres impénétrables.

On ne sauroit se défendre d'une pitié profonde à la vue d'une foiblesse si extrême et si incurable. Et cependant cette raison hautaine osera vanter sa grandeur, et s'enorgueillir insolemment, au milieu de ses domaines fantastiques et de ses richesses imaginaires. Faisons-lui donc sentir une fois

sa prodigieuse indigence; dépouillons-la, comme un roi de théâtre, de ses vêtemens empruntés, et que, se voyant telle qu'elle est, nue, infirme, défaillante, elle apprenne à s'humilier, et à rougir de son extravagante présomption.

Il ne faut pas avoir beaucoup réfléchi sur soi-même, pour savoir combien l'homme est aisément séduit par les plus légères apparences du vrai; et ce qu'il appelle se détromper, n'est souvent que céder à d'autres apparences non moins vaines. La vie n'est qu'une longue expérience de l'inanité de nos jugemens, que les intérêts, les passions altèrent, et que le temps seul, sans aucune autre cause, change et dénature entièrement. Soumis à l'influence de tout ce qui nous environne, et dépendans de notre organisation même, nos goûts, nos penchans, nos affections, nos haines, la maladie, la santé, le soleil qui se cache ou qui luit, la nue qui passe, les modifient de mille manières, et les déterminent à notre insu. De là cette perpétuelle fluctuation d'idées et de sentimens contraires, que chacun de nous, en s'observant, remarque en soi. La vérité et l'erreur, sans fondement dans notre esprit, ressemblent à des ondes mobiles, qui, cédant au moindre souffle, se croisent, se mêlent, se confondent, et viennent incessamment se briser sur le même rivage.

« Tout notre raisonnement, dit Pascal, se ré-
» duit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est
» semblable et contraire au sentiment; sembla-
» ble, parce qu'elle ne raisonne point; contraire,
» parce qu'elle est fausse : de sorte qu'il est bien
» difficile de distinguer entre ces contraires. L'un
» dit que mon sentiment est fantaisie, et que sa
» fantaisie est sentiment; et j'en dis de même de
» mon côté. On aurait besoin d'une règle. La rai-
» son s'offre, mais elle est pliable à tous sens;
» et ainsi il n'y en a point (1). »

On ne raisonne que sur ce que l'on connoît : or, nous ne connoissons rien qu'imparfaitement et incertainement; nos raisonnemens participent donc de l'incertitude et de l'imperfection de nos connoissances. Il y a plus : la raison, versatile et bornée, ajoutant ses propres ténèbres à celles qui couvrent déjà les notions sur lesquelles elle opère, en augmente l'incertitude, et multiplie indéfiniment les chances d'erreur.

Ce n'est pas tout, et la certitude qui se tire du raisonnement est sujette à des difficultés bien plus terribles. Car, lorsque notre esprit compare, infère, conclut, que fait-il que mettre en œuvre les matériaux que lui fournit la mémoire? Entière-

(1) Pensées de Pascal, tom. II, pag. 193, édit. de 1803.

ment à la merci de cette faculté mystérieuse, il dispose et combine les idées qu'il reçoit d'elle aveuglément. Or, dépourvus de tout moyen de vérifier ses rapports, nous ne saurions nous assurer que nos réminiscences ne sont pas de pures illusions. La mémoire seule atteste la fidélité de la mémoire. Nous en croyons son témoignage, sans l'ombre même d'une preuve, et le jugement par lequel, liant notre existence présente à notre existence passée, nous prononçons que nous sommes le même être identique, qui a été affecté successivement de telles sensations et de telles pensées, est un acte de foi si profond, si rigoureux, si dénué de motifs rationnels déterminans, qu'à peine comprend-on que cet acte soit possible à l'homme.

Ainsi nous n'avons aucune certitude que la mémoire ne nous trompe point : nous savons seulement que, si elle nous trompe, notre raison n'est qu'une chimère, une ridicule parodie de je ne sais quelle intelligence supérieure, dont il semble que nous sentions le besoin et concevions la nécessité, en même temps qu'une force invincible arrête notre propre intelligence dans une inquiétante obscurité, qui la force à douter d'elle-même.

Ajoutez à cela l'impuissance absolue de raisonner, si l'on ne part d'un premier principe qu'on suppose sans le démontrer, d'un axiome que l'on

convient d'appeler évident, et qui peut n'être, comme je l'ai fait voir, qu'une erreur plus ou moins insurmontable pour nous. Ainsi notre logique manque de base; elle s'appuie uniquement sur des hypothèses gratuites, aussi douteuse elle-même que ces hypothèses; car d'où tirerons-nous l'assurance qu'il existe un rapport nécessaire, immuable, entre la vérité et certaines opérations de notre esprit? Les règles du raisonnement, relatives à notre nature, ne sont peut-être pas moins fautives que les premières notions d'où on les déduit, et nous ignorons si notre logique, au lieu d'être un instrument de vérité, n'est point une théorie de l'erreur. Dire que la raison en démontre l'infaillibilité, c'est ne rien dire; car cette démonstration prétendue suppose l'infaillibilité même qu'il s'agit de démontrer. Prouver la raison par la raison, est un sophisme commun à toutes les philosophies, et, comme le remarque Montagne, nul moyen d'éviter ce cercle vicieux. « Puisque les sens, dit-il, ne peuvent arrester » notre dispute, estans pleins eux-mêmes d'incer- » titude, il faut que ce soit la raison; aucune » raison ne s'establira sans une autre raison; nous » voilà à reculons jusques à l'infiny (1). »

(1) Essais de Montagne. Liv. II, chap. 12.

Quand donc Descartes, essayant de sortir de son doute méthodique, établit cette proposition : *Je pense, donc je suis ;* il franchit un abîme immense, et pose au milieu des airs la première pierre de l'édifice qu'il entreprend d'élever : car, à la rigueur, nous ne pouvons pas dire *je pense*, nous ne pouvons pas dire *je suis*, nous ne pouvons pas dire *donc*, ou rien affirmer par voie de conséquence. Ainsi toutes nos tentatives pour arriver à la vérité par nos seules forces, n'ont d'autre effet que de constater de plus en plus notre impuissance, et de justifier ce mot d'un ancien : « L'unique chose certaine est qu'il n'y a rien de » certain, et qu'aucun être n'est plus misérable » et plus orgueilleux que l'homme (1). »

Mais quoi, perdant toute espérance, nous plongerons-nous, les yeux fermés, dans les muettes profondeurs d'un scepticisme universel ? Douterons-nous si nous pensons, si nous sentons, si nous sommes? La nature ne le permet pas ; elle nous force de croire, lors même que notre raison n'est pas convaincue. La certitude absolue et le doute absolu, nous sont également interdits. Nous flottons dans un milieu vague entre ces deux extrêmes,

---

(1) *Solum certum nihil esse certi, et homine nihil miseriùs aut superbiùs.* Plin.

comme entre l'être et le néant; car le scepticisme complet seroit l'extinction de l'intelligence et la mort totale de l'homme. Or, il ne lui est pas donné de s'anéantir; il y a en lui quelque chose qui résiste invinciblement à la destruction, je ne sais quelle foi vitale, insurmontable à sa volonté même. Qu'il le veuille ou non, il faut qu'il croie, parce qu'il faut qu'il agisse, parce qu'il faut qu'il se conserve. La raison, s'il n'écoutait qu'elle, ne lui apprenant qu'à douter de tout et d'elle-même(*), le réduiroit à un état d'inaction absolue : il périroit avant d'avoir pu seulement se prouver à lui-même qu'il existe.

Ainsi l'homme est dans l'impuissance naturelle de démontrer pleinement aucune vérité, et dans une égale impuissance de refuser d'admettre certaines vérités. Bien plus, les vérités que la nature le contraint d'admettre avec le plus d'empire, sont celles dont il a le moins de preuves, tels sont

---

(*) Dans tous les temps les esprits d'un ordre supérieur ont été frappés de l'impuissance où la raison est de conduire l'homme à aucune vérité certaine. « La raison humaine, dit Bayle, est trop faible pour cela; c'est un » principe de destruction, et non pas d'édification : elle » n'est propre qu'à former des doutes, et à se tourner » à droite et à gauche pour éterniser une dispute. » Dict. crit. Art. *Manichéens*, note D.

tous les principes qu'on appelle évidens ; on les reconnoît même à ce caractère, qu'on ne sauroit les prouver.

Dès qu'on veut que toutes les croyances reposent sur des démonstrations, l'on est directement conduit au pyrrhonisme. Or le pyrrhonisme parfait, s'il étoit possible d'y arriver, ne seroit qu'une parfaite folie, une maladie destructive de l'espèce humaine. De là vient que le même sentiment qui nous attache à l'existence, nous force de croire et d'agir conformément à ce que nous croyons. Il se forme, malgré nous, dans notre entendement, une série de vérités inébranlables au doute, soit que nous les ayons acquises par les sens, ou par quelque autre voie. De cet ordre sont toutes les vérités nécessaires à notre conservation, toutes les vérités sur lesquelles se fonde le commerce ordinaire de la vie, et la pratique des arts et des métiers indispensables. Nous croyons invinciblement qu'il existe des corps doués de certaines propriétés, que le soleil se levera demain, qu'en confiant des semences à la terre, elle nous rendra des moissons. Qui jamais douta de ces choses, et de mille autres semblables?

Dans un ordre différent, nous ne doutons pas davantage d'une multitude de vérités que la science constate; et c'est cette impuissance de douter, ou

du moins, si l'on doute, l'assurance d'être déclaré fou, ignorant, inepte, par lés autres hommes, qui constitue toute la certitude humaine. Le consentement commun, *sensus communis*, est pour nous le sceau de la vérité; il n'y en a point d'autre.

Supposons en effet que les hommes, dans les mêmes circonstances, fussent affectés de sensations, de sentimens contraires, et formassent des jugemens opposés, aucun d'eux ne pourroit rien nier, rien affirmer, parce qu'aucun d'eux ne trouveroit en soi de preuves déterminantes en faveur de ce qu'il sent et de ce qu'il juge. Sa raison étonnée s'arrêteroit en silence devant la raison d'autrui, comme nous nous arrêterions, pleins de surprise et de doute, devant des miroirs, qui, placés en face du même objet, en réfléchiroient des images dissemblables.

Qu'il y ait contradiction entre les rapports des sens, les témoignages intérieurs de l'évidence, ou les jugemens raisonnés de plusieurs individus, sur-le-champ le défaut d'accord produit l'incertitude, et l'esprit demeure en suspens, jusqu'à ce que le consentement commun ramène avec soi la persuasion. Un principe, un fait quelconque est plus ou moins douteux, plus ou moins certain, selon qu'il est adopté, attesté, plus ou moins universellement. Toutes les idées humaines sont pesées

à cette balance ; les hommes n'ont pas d'autre règle pour les apprécier.

Qu'est-ce qu'une science, sinon un ensemble d'idées et de faits dont on convient ? Ce qui ne porte pas ce caractère, ce qui reste contesté entre les témoins et les juges, est rangé dès lors parmi les opinions incertaines. Arrive-t-il au contraire que le partage de sentimens cesse, que les autorités soient unanimes, la science a, de ce moment, atteint le plus haut degré de certitude qu'elle soit susceptible d'acquérir. Aussi n'est-on plus admis à douter ; on punit la raison rebelle, on la dégrade, pour ainsi dire, en lui imprimant une flétrissure déshonorante : tant la nature nous incline à supposer que la vérité est là où nous apercevons l'accord des jugemens et des témoignages.

Nous jugeons de ce qui est bien ou mal, licite ou illicite, nuisible ou avantageux, d'après la même règle ; et cela, sans aucune instruction précédente, par un mouvement indélibéré, non moins universel qu'irrésistible. Les relations sociales, la justice humaine, nos connoissances, notre conduite, notre intelligence en un mot, repose sur ce fondement. La certitude croît pour nous, en proportion du concert et du nombre des autorités ; et la critique, ou la raison appliquée

aux choses morales pour séparer le vrai du faux, n'est que l'art de discerner la plus grande autorité.

Que si beaucoup d'erreurs, principalement dans les sciences, ont été reçues pour des vérités, c'est qu'en matière de science, il n'existe que des autorités particulières presque nulles relativement à la masse des hommes. Qu'est-ce en effet que quelques centaines de savans en comparaison du genre humain? On cède à leur autorité, parce qu'il n'y en a pas d'autre; et cette autorité se montre souvent faillible, parce qu'elle n'est que celle d'un petit nombre d'hommes, dont les assertions ne pouvant être suffisamment vérifiées, ont contre elles la plupart des chances d'erreur, qui naissent de l'imperfection des sens, de la foiblesse de la raison, des illusions même de l'évidence. Ainsi les exceptions apparentes confirment le principe général.

Observez, en outre, que la partie la moins variable ou la plus certaine de chaque science, se compose de notions accessibles à tous les hommes, de ce qui a pu être vérifié une infinité de fois, ou de ce qu'attestent les plus nombreux témoignages. L'erreur se trouve toujours dans des régions plus hautes, où la foule ne peut suivre les savans, pour infirmer ou ratifier leurs dépositions (*).

(*) Il faut soigneusement distinguer dans les sciences, ce qui repose sur le témoignage ou l'autorité, de ce qui

Sous ce rapport, les sciences exactes ne jouissent d'aucun privilége. Ce nom même d'*exactes*,

---

repose sur le simple raisonnement. Du premier genre sont les principes, les phénomènes généraux à la portée de tous les hommes, ou d'un grand nombre d'hommes. C'est là qu'est la certitude, c'est là ce qu'on ne peut nier sans faire violence à la nature, et sans briser la raison même. Du second genre sont tous les systèmes, toutes les théories, toutes les explications des phénomènes; aussi rien de plus variable et de plus incertain. Elles passent si rapidement, qu'à peine les plus attentifs ont-ils le temps de les compter; elles se pressent, comme ces ombres de Virgile, aux portes de l'oubli : *Hùc omnis turba effusa ruebat*. Mais ce ne sont, remarquez-le bien, que des pensées individuelles, des conceptions reléguées dans un petit nombre de têtes, et dès lors sans autorité. Quand elles deviendroient des opinions vulgaires, adoptées sans être vérifiées, puisqu'il est impossible qu'elles le soient, la foule ne déposeroit que de leur existence, et non pas de leur vérité. Prenons pour exemple le mouvement du soleil. Je suppose que, pendant un temps, tous les hommes aient cru que le soleil tourne autour de la terre : il y a deux choses dans cette croyance, le pur phénomène, ou le mouvement apparent du soleil autour de la terre ; et l'explication du phénomène, qui, n'étant à la portée que de très-peu d'hommes, ne repose que sur leur raison particulière, bien que les autres hommes aient pu adopter de confiance, et en quelque sorte provisoirement, cette explication, que personne encore ne contestoit, et dont

n'est qu'un de ces vains titres dont l'homme se plaît à parer sa foiblesse. Indépendamment des

---

ils n'étoient pas juges. Or le phénomène, qui seul a pour lui l'autorité du témoignage général, est incontestablement vrai; l'explication, qui n'a pour elle que l'autorité de la raison, est incontestablement fausse. Et cela montre clairement combien la raison seule est un guide peu sûr; car si jamais conséquence a dû paroître naturelle et même évidente, c'est assurément la fausse conséquence dont il s'agit.

Que tout le genre humain atteste que des pierres sont tombées du ciel, il faut l'en croire, quelques raisonnemens qu'on oppose à ce témoignage universel. Un savant de l'autre siècle n'a-t-il pas démontré, à ce qu'il pensoit, l'impossibilité des aérolithes, dont l'existence est aujourd'hui si pleinement avérée? Ils n'avoient pourtant pas en leur faveur un témoignage universel, à beaucoup près. Toutefois le témoignage, même partiel, s'est encore montré ici supérieur en certitude à la raison.

Ainsi, il y a de la folie à attaquer ce qui repose sur l'autorité générale, telle que je viens de la définir. Au contraire, ce qui n'a pas cet appui, doit être mis et remis perpétuellement à l'épreuve; car ce seroit profaner l'autorité véritable, que d'en attribuer les droits aux opinions d'un ou de quelques hommes, quels qu'ils fussent. Toute raison individuelle ne peut rien exiger d'une autre raison que l'examen. Il y a plus: on doit même constamment supposer qu'elle se trompe, et l'expérience confirme cette règle. La disposition contraire, propre seulement à ar-

preuves générales, par lesquelles j'ai montré que la certitude n'a point de base solide dans la raison, il est constant que la géométrie, de toutes les sciences la plus exacte, repose, aussi-bien que les autres, sur le consentement commun. De distance en distance, et dès les premiers pas, la raison est arrêtée par des difficultés insurmontables; et l'on détruiroit complétement la géométrie, si on l'obligeoit de prouver les axiomes et les théorèmes qui en sont le fondement (*).

---

rêter le développement des connoissances, et à consacrer l'erreur, n'est pas le culte, mais l'idolâtrie de l'autorité; et l'esprit philosophique, auquel le progrès des sciences est attaché, consiste à mépriser la raison particulière, au point de douter toujours de ce qui lui semble le plus évident, et qu'elle affirme avec le plus de confiance.

(*) Pour en indiquer quelques exemples, on énonce, dès l'entrée de la géométrie, comme un axiome incontestable, que la *ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre;* ce qui d'abord n'est rien moins qu'évident; et tout aussitôt l'on est obligé de supposer encore plus gratuitement, *qu'on n'en peut mener qu'une.* On arrive ensuite, tant bien que mal, à la théorie des parallèles, l'écueil de tous les géomètres, et qu'on est contraint d'admettre sans aucune démonstration rigoureuse. Toutes celles qu'on a essayé d'en donner jusqu'ici ont le vice radical de supposer que deux lignes qui se rapprochent sans cesse finissent par se rencontrer, sup-

Elle ne subsiste qu'en vertu d'une convention tacite d'admettre certaines bases nécessaires; con-

---

position non-seulement gratuite, mais démontrée fausse par l'exemple des asimptotes. Il seroit facile d'étendre ces considérations aux autres branches des mathématiques. Ainsi, en algèbre, on est forcé de supposer sans preuve, *que la somme est toujours la même, quel que soit l'ordre qu'on suive dans l'addition de ses parties*. A mesure qu'on avance, on rencontre de ces pas difficiles, où, la démonstration s'arrêtant soudain, il faut nécessairement suppléer, par *un acte de foi*, à l'impuissance de la raison, ou renoncer au reste de la science.

En physique, l'embarras est encore plus grand. On déduit des observations, dont la certitude est d'ailleurs quelquefois assez douteuse, de prétendues lois générales, qu'on en donne pour un résultat nécessaire : comme si l'on ne pouvoit pas satisfaire à l'explication des phénomènes par une infinité de lois différentes, de même que par un nombre déterminé de points, on peut toujours faire passer une infinité de courbes continues ou discontinues; comme si l'on ne pouvoit pas supposer même, qu'il n'existe aucune loi générale qui lie les phénomènes entre eux. Il est donc manifeste que toutes les théories, même celle de l'attraction, ne sont que des hypothèses plus ou moins incertaines. Elles ne sont fondées en effet que sur une *analogie* nullement évidente, et qui suppose, sans aucune preuve, les deux principes suivans :

1°. Les mêmes causes et les mêmes circonstances observées par le passé, doivent persévérer à l'avenir et reproduire les mêmes effets.

vention que l'on peut exprimer en ces termes : Nous nous engageons à tenir tels principes pour

---

2°. Parmi l'infinité de lois possibles qui peuvent satisfaire aux observations, les plus simples et les plus générales sont nécessairement les plus vraies.

Or, qui ne voit que ces principes fondamentaux de l'analogie, reposent eux-mêmes sur une certaine idée *d'ordre,* dont la vérité n'a d'autre preuve que le consentement commun ; idée totalement incompréhensible, et même contradictoire, si l'on n'admet l'existence d'un législateur éminemment sage et tout-puissant, qui préside au gouvernement de l'univers ? Si le monde, en effet, n'est pas l'ouvrage d'un être intelligent, s'il n'est qu'une production du hasard, où est la raison de le supposer aussi parfait qu'il peut l'être ? où est la raison même d'y chercher une régularité, un ordre quelconque ? et qu'est-ce qui nous défend de penser que ce soit une mauvaise machine, embarrassée de rouages superflus, sans harmonie entre ses parties, et soumise à une force aveugle, variable, et indépendante de toute loi ?

Je ne parlerai point de nos quatre-vingts systèmes de géologie, tous si bizarres, si insensés, que, selon M. Cuvier, l'on ne peut plus prononcer le nom de cette science sans exciter le rire.

Combien de fois la chimie n'a-t-elle pas changé de face, même depuis qu'abaissant le voile mystérieux qui la couvroit, on l'a élevée au rang des véritables sciences ? Au *phlogistique* de Stahl, qui régnoit avec gloire il y a cinquante ans, a succédé la théorie *pneumatique* de La

certains, et à déclarer quiconque refusera de les croire sans démonstration, coupable de révolte contre le sens commun, qui n'est que l'autorité du grand nombre.

Que deux ou plusieurs personnes diffèrent de sentiment, que font-elles après avoir mutuellement essayé de se convaincre ? Elles cherchent un arbitre, c'est-à-dire une autorité qui détermine, sinon la certitude, du moins la vraisemblance en faveur de l'un des sentimens contestés. Nous nous défions des idées mêmes qui nous paroissent les plus claires, quand nous les voyons repoussées généralement par les autres hommes; et la dernière raison, souvent la seule, et toujours la plus forte que nous puissions opposer aux sophistes,

---

voisier ; et voilà qu'aujourd'hui, par une de ces révolutions si fréquentes dans l'empire des sciences, et qui ne sont jamais que le présage de nouvelles révolutions, cette théorie tant vantée croule de toutes parts. Renversée par les découvertes de David et de Gay-Lussac, elle n'est plus qu'une de ces ruines, qui, d'espace en espace, indiquent la marche de la science, et facilitent le moyen de la suivre, au milieu de son vague et obscur domaine.

Je ne parlerai point de la métaphysique, de ses variations perpétuelles, de l'incertitude de ses systèmes. On peut consulter sur ce point les *Recherches philosophiques* de M. de Bonald, t. I[er], ch. 1[er].

aux disputeurs opiniâtres, est ce mot accablant : Vous êtes le seul qui pensiez ainsi.

Les objections contre la certitude que chaque homme, considéré individuellement et sans relation avec ses semblables, prétendroit trouver en soi, peuvent, je le sais, se rétorquer contre la certitude qui résulte du consentement commun. Aussi ne cherché-je point à l'établir par la raison. Maintenant cela seroit impossible ; on verra plus tard pourquoi. Je ne développe pas un système, je constate des faits.

Il est de fait que souvent les sens nous trompent, que le sentiment intérieur nous trompe, que la raison nous trompe, et que nous n'avons en nous aucun moyen de reconnoître quand nous nous sommes trompés, aucune règle infaillible du vrai. C'en est assez, comme on l'a vu, pour ne pouvoir rigoureusement affirmer quoi que ce soit, pas même notre propre existence. Rien n'est prouvé, parce que les preuves mêmes auroient besoin d'autres preuves, et ainsi en remontant jusqu'à l'infini. Dans cet état, la raison nous ordonne de douter de tout; mais la nature nous le défend. « Elle » soutient, dit Pascal, la raison impuissante, et » l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point (1). »

---

(1) Pensées de Pascal, art. XXI.

Il est de fait qu'il n'existe point, qu'il n'existera jamais de véritable pyrrhonien ; que le doute universel, absolu, auquel nous condamne une sévère logique, est impossible aux hommes ; que tous, sans exception, croient invinciblement mille et mille vérités, qui sont le lien de la société et le fondement de la vie humaine. Pour s'en convaincre, il n'est pas besoin de les interroger, il ne faut que les regarder agir. Le plus intrépide sceptique se détournera, s'il aperçoit un précipice à ses pieds ; il ne prendra point indifféremment du poison pour des alimens ; il ne confiera point sa fortune à un fripon reconnu pour tel, ni sa vie au scélérat intéressé à la lui ôter. Voilà la voix de la nature ; on ne sauroit l'étouffer ni la méconnoître. Que sert à Pyrrhon de nous vanter son prétendu scepticisme, tandis qu'il ne peut faire un pas, ni proférer un mot sans se démentir hautement ? *S'il est assez fou*, selon l'expression de Montaigne, *il n'est pas assez fort ;* et malgré sa résistance, une invisible et puissante main courbe son esprit altier sous le joug des croyances communes.

Il est de fait enfin, qu'un penchant naturel nous porte à juger de ce qui est vrai ou faux d'après le consentement commun, ou sur la plus grande autorité ; que, pleins de défiance pour les opinions, les faits dépourvus de cet appui, nous

attachons la certitude à l'accord des jugemens et des témoignages ; que, si cet accord est général, et plus encore s'il est universel, on cesse d'écouter les contradicteurs, et d'essayer de les convaincre; on les méprise comme des insensés, des esprits malades, des intelligences en délire, comme des êtres monstrueux qui n'appartiennent plus à l'espèce humaine. Et il ne faut pas s'imaginer que les hommes soient injustes en cela. On ne raisonne point avec les fous, quoique les fous mettent quelquefois beaucoup de suite dans leurs raisonnemens. Or, l'unique preuve qu'on ait de la folie de ceux qu'on enferme, est la complète opposition de leurs idées avec les idées reçues; et la folie consiste à préférer sa propre raison, son autorité individuelle, à l'autorité générale ou au sentiment commun (*).

(*) Cela souffre si peu de doute, que les médecins mêmes ne peuvent donner d'autre définition de la folie. « Cet état devient bientôt manifeste aux yeux de tout le » monde, lorsque tel homme qui jouissoit auparavant » d'une bonne santé, porte, quoique éveillé, un juge- » ment faux ou erroné sur les rapports d'objets qui se » rencontrent le plus fréquemment dans le cours de la » vie, *et sur lesquels les hommes portent le même juge- » ment...;* qu'il méprise les avis qu'on lui donne; *qu'il » manifeste la conviction intime que tous les autres,*

Sortez de là, cherchez ailleurs une règle de certitude, vous ne trouverez que des motifs de doute, et vous verrez peu à peu l'édifice entier de vos croyances s'abîmer dans un vide effrayant. Dès qu'on la veut charger d'une vérité quelconque, la raison débile ploie sous le faix, incapable de se soutenir elle-même. Elle ne sait ce qu'elle est, ni si elle est; son existence même lui est un problème, qu'elle ne peut résoudre qu'à l'aide de l'autorité du genre humain; et tout être créé qui ose dire : *Je suis*, n'énonce pas un jugement, mais proteste de sa foi en un mystère impénétrable, et proclame, sans le comprendre, le premier article du symbole des intelligences.

Pour peu qu'on arrête son attention sur ce sujet important, mille considérations que j'ai dû négliger pour ne point dépasser les bornes que je dois me prescrire, viendront, je le dis avec assurance, fortifier les principes établis dans ce chapitre. Ce n'est pas que je les suppose à l'abri de toute objection; non certes : on y peut opposer des difficultés sans nombre. Autrement il seroit faux, qu'habile seulement à renverser, la raison

---

» *hors lui seul sont dans l'erreur.* » Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à la législation; par F. E. Foderé, tom. I[er], pag. 327.

ne sût rien affermir inébranlablement. Plus ses argumens seront spécieux, mieux ils confirmeront ce que j'ai eu dessein de prouver, qu'elle n'est propre qu'à créer des doutes, et qu'à jeter l'esprit, quelles que soient les questions qui l'occupent, dans une pénible indécision, et dans des ténèbres désespérantes. Mais il n'en restera pas moins vrai que, par une suite de notre nature, le consentement commun détermine notre adhésion, que nous n'avons point d'autre certitude, et que, malgré toutes les objections, un sentiment indélibéré nous porte à regarder comme certain ce qui repose sur cette base; en sorte qu'au jugement de tous les hommes, se soustraire à cette loi fondamentale, universelle, c'est cesser d'être homme, c'est éteindre en soi toutes les lumières naturelles, et se retrancher volontairement de la société des intelligences.

Sur ce point décisif, j'en appelle à la conscience; je la choisis pour juge, prêt à me soumettre à ses décisions. Que chacun rentre en soi, et s'interroge dans le silence de l'orgueil et des préjugés. Qu'il évite de confondre les sophismes de la raison, avec les réponses simples et précises du sentiment intérieur que je le somme de consulter; qu'il considère ce qui est, et non pas ce qu'il s'imagine devoir être; qu'il ouvre les yeux sur les faits, et

ferme son esprit aux conjectures : si un seul homme, dans ces dispositions, se dit au fond de son cœur : « Ce qu'on me propose comme des vérités d'expé- » rience, est démenti par ce que je sens en moi, » et par ce que j'observe dans mes semblables ; » je passe condamnation, et je me déclare moi-même un rêveur insensé.

CHAPITRE XIV.

De l'existence de Dieu.

Tournons un moment nos regards en arrière; fixons-les sur l'espace que nous avons parcouru. Nous cherchions la certitude, et nous avons vu que nous ne saurions la trouver en nous-mêmes. La considération attentive des faits, nous a conduits à reconnoître qu'elle réside dans l'accord des jugemens et des témoignages, c'est-à-dire dans l'autorité, hors de laquelle il n'existe qu'un doute absolu, éternel. De là vient que l'homme, à qui le doute est un supplice; l'homme, qui, pour vivre, a besoin de croire, cède à l'autorité et se détermine par elle, aussi naturellement qu'il respire. Que s'il essaie de se soustraire à cette loi universelle; outre qu'il n'y réussit jamais entièrement, parce qu'il ne lui est pas donné d'anéantir son intelligence, il est aussitôt puni de sa révolte insensée, par les ténèbres qui se répandent et s'épaississent sur son entendement. Devenu pour les

autres hommes un objet de mépris et de frayeur, ils le contemplent avec surprise traversant, d'une course aveugle et désordonnée, les espaces intellectuels, et s'avançant vers le chaos : tel qu'un astre égaré que ne régiroient plus les lois de la gravitation. Comme êtres intelligens, aussi-bien que comme êtres physiques, nous dépendons, malgré nous, essentiellement de nos semblables; et la vie de l'âme, ainsi que celle du corps, résulte de la société des moyens et de l'union des forces.

Au lieu de raisonner à perte de vue sur les opérations de notre esprit, pour découvrir une règle de certitude, les métaphysiciens auroient donc dû laisser de côté le raisonnement, et regarder autour d'eux : car il est clair que l'homme, actif par sa nature, et n'agissant jamais que sur des motifs déterminans, ou en vertu d'une croyance quelconque, le principe de détermination ou la règle de certitude, devoit elle-même être déterminée par la nature de l'homme, et se manifester dans ses actions, avec un caractère d'évidence et d'universalité qui ne permît pas de la méconnoître. Mais c'est l'universalité même et la simplicité de cette règle innée en nous, qui nous empêche de la remarquer; notre attention n'étant d'ordinaire excitée que par ce qui nous est étranger ou qui

est nouveau pour nous. Semblables à un nageur qui suit le courant, nous ne sentons les lois de notre être, que lorsque nous leur résistons : et comme la résistance suppose de la force, l'homme qui se complaît en tout ce qui lui donne la conscience des siennes, met souvent son orgueil à se roidir contre l'autorité. Telle est la source la plus commune et la plus dangereuse de l'erreur : en sorte que, par une liaison qui n'étonnera que les esprits superficiels, la raison de l'homme et son cœur se perfectionnent ou se dépravent par les mêmes causes, et *l'humilité*, fondement de la morale, est aussi le fondement de la logique.

J'ai dit que nous avions en nous trois moyens de connoître, les sens, le sentiment et le raisonnement; et j'ai montré qu'insuffisans pour nous conduire à la certitude, nous ne pouvions rien affirmer sur leur seul témoignage. Voyons maintenant de quelle manière le consentement commun, suppléant à leur foiblesse, devient, dans l'institution de la nature, le point d'appui de nos connoissances, le titre qui nous en assure la possession certaine, en un mot, la véritable base de notre raison.

Quelque système qu'on adopte sur l'origine de nos idées, il est incontestable que nous n'acquérons la connoissance des objets sensibles qu'à l'aide

des organes. Les corps et leurs propriétés, les phénomènes physiques, les faits de toute espèce ne nous sont connus que par les sens; et l'histoire, aussi-bien que les sciences naturelles ou d'observation, repose uniquement sur leur témoignage.

Or, il n'est nullement rare que les sens nous trompent. Une continuelle expérience nous apprend à nous défier de ces instrumens imparfaits, et dont nous n'apercevons les défauts, qu'en les comparant avec d'autres instrumens semblables. Formés sur un type commun, et variant néanmoins dans les divers individus, nous présumons avec vraisemblance que l'imperfection d'où provient l'erreur, n'affectant pas, en chacun de nous, la même partie de l'instrument, la similitude des rapports en prouve la vérité, et d'autant mieux que les rapports comparés sont en plus grand nombre. Ainsi un témoignage unique ne produit qu'une simple probabilité : à mesure qu'ils se multiplient, la certitude augmente, et il vient un moment où tous les hommes, d'un commun accord, interdisent le plus léger doute, sous peine d'être tenu pour insensé. Il n'importe que le phénomène ou le fait attesté, ait ou non frappé nos propres sens. Saunderson, aveugle de naissance, n'étoit pas moins sûr de l'existence du soleil que Newton,

et nous ne sommes pas plus assurés que Paris existe, que nous ne sommes certains que Carthage a existé.

La multiplicité des témoignages uniformes constitue donc, à notre égard, la certitude des connoissances qui tirent leur origine des sens; quoique toutefois, nous n'en puissions rigoureusement conclure la vérité absolue de leurs rapports. Mais obligés d'y croire, la nature nous enseigne à soumettre nos croyances à cette règle, que nous appliquons, sans y penser, presque à chaque instant.

Fixer le nombre de témoignages nécessaires pour produire une certitude parfaite, est impossible. Cela dépend de mille circonstances, et, en particulier, du poids de chaque témoignage pris à part. Tout, dans cette appréciation, se réduit à ce principe : « Un témoignage a d'autant plus de force, que » la véracité du témoin est mieux connue, et qu'il » a moins d'intérêt à nous tromper. » Et comme c'est encore le consentement commun qui décide de ces choses, qui sanctionne et consacre le principe même que j'énonçois tout à l'heure, la certitude vient toujours, en dernière analyse, se reposer sur la base de la plus grande autorité.

Il en est ainsi à l'égard du sentiment et de l'évidence, de même à l'égard du raisonnement. Il y

à des vérités et des erreurs de sentiment, des évidences certaines et des évidences trompeuses, de bons et de mauvais raisonnemens : qui ne sait cela par expérience? et qui ne sait aussi que le seul moyen de discerner avec certitude le vrai du faux, est l'autorité ou l'accord des jugemens et des témoignages? Où cet accord ne se trouve point, le doute règne en paix du consentement de la sagesse; mais partout où il se rencontre, le doute cesse, ou les hommes l'accusent de folie.

Qui nieroit la distinction du bien et du mal moral, que le tout est plus grand que sa partie, ou les conséquences rigoureuses que la géométrie déduit de cet axiome; celui-là ne seroit pas moins fou, que s'il nioit la différence du plaisir et de la douleur, l'existence des corps, et leurs propriétés générales. Pourquoi cela? parce qu'il choqueroit l'autorité du genre humain. Car, du reste, ces négations pourroient être, relativement à son organisation propre, autant de vérités; du moins seroit-il impossible de démontrer le contraire.

Appeler de l'autorité à la raison, c'est donc violer la loi fondamentale de la raison même; c'est ébranler le monde moral, c'est constituer l'empire du scepticisme universel, et creuser un abîme où toutes les vérités, toutes les croyances viendroient nécessairement s'engloutir. Par la na-

ture même des choses, s'isoler c'est douter. La certitude, principe de vie de l'intelligence, résulte du concours des moyens et de la similitude des rapports; elle est, si cette expression m'est permise, une production sociale : et voilà pourquoi l'être intelligent ne se conserve que dans l'état de société; comme aussi voilà pourquoi la société tend à se dissoudre, quand on renverse la base de la certitude et de l'intelligence, en soumettant l'autorité à la raison individuelle.

Or, en ce moment où nous ne connoissons encore et ne considérons que l'homme, la plus grande autorité que nous puissions concevoir est l'autorité du genre humain; par conséquent elle renferme le plus haut degré de certitude où il nous soit donné de parvenir. Si donc il existoit une vérité universellement crue, unanimement attestée par tous les hommes, dans tous les siècles; vérité de fait, de sentiment, d'évidence, de raisonnement, à laquelle ainsi toutes nos facultés s'uniroient pour rendre hommage; cette vérité souveraine, manifestement investie d'une puissance suprême sur notre entendement, viendroit se placer en tête de toutes les autres vérités dans la raison humaine. La nier, ce seroit détruire la raison même. Quiconque en effet la nieroit, niant par-là même le témoignage unanime des

sens, du sentiment et du raisonnement, ne pourroit en aucun cas l'admettre, et seroit contraint de douter de sa propre existence, qu'il ne connoît que par ces trois moyens. Encore est-ce trop peu dire; et si l'on a bien saisi les principes exposés précédemment, il sera aisé de comprendre que la vérité dont il s'agit, étant beaucoup plus certaine que notre propre existence, puisqu'elle est attestée par des témoignages beaucoup plus nombreux, il y auroit incomparablement plus de folie à en douter, qu'à douter que nous existons (*).

En définissant les caractères de cette vérité sublime, universelle, absolue, j'ai nommé Dieu.

(*) La folie ou la déraison du doute a pour mesure, non la difficulté ou la répugnance que nous éprouvons à douter, mais la certitude de la chose dont nous doutons. Ainsi tel homme sera obligé de se faire beaucoup plus de violence pour douter du rapport très-incertain de ses sens en telle circonstance donnée, que pour douter d'une vérité métaphysique ou morale parfaitement certaine. Dans le dernier cas cependant le doute est une vraie folie, au lieu qu'il pourroit être, dans le premier, un acte de sagesse. Ceci peut servir à faire comprendre comment, ne doutant point de sa propre existence, il est néanmoins possible qu'on parvienne à douter de celle de Dieu, quoiqu'elle ait réellement un beaucoup plus haut degré de certitude.

Avec quel ravissement, quels transports, ne devons-nous pas voir cette magnifique et resplendissante idée se lever tout à coup sur l'horizon du monde intellectuel, enveloppé d'ombres épaisses, et répandre la lumière et la vie jusque dans ses profondeurs les plus reculées.

Toute existence émane de l'Etre éternel, infini, et la création toute entière avec ses soleils et ses mondes, chacun desquels enferme en soi des myriades de mondes, n'est que l'auréole de ce grand Etre. Source féconde des réalités, tout sort de lui, tout y rentre; et tandis qu'envoyées au dehors pour attester sa puissance, et pour célébrer sa gloire, dans tous les points de l'espace et du temps, ses innombrables créatures, leur mission remplie, reviennent déposer à ses pieds la portion d'être qu'il leur départit, et que sa justice rend aussitôt à plusieurs d'entre elles, ou comme récompense, ou comme châtiment : seul, immobile au milieu de ce vaste flux et reflux des existences, unique raison de son être et de tous les êtres, il est à lui-même son principe, sa fin, sa félicité. Chercher quelque chose hors de lui, c'est explorer le néant. Rien n'est produit, rien ne subsiste que par sa volonté, par une participation continuelle de son être. Ce qu'il crée, il le tire de lui-même, et conserver, pour lui, c'est se

communiquer encore. Il réalise extérieurement l'étendue qu'il conçoit, et voilà l'univers. Il anime, si on peut le dire, quelques-unes de ses pensées, il leur donne la conscience d'elles-mêmes, et voilà les intelligences. Unies à leur auteur, elles vivent de sa substance en se nourrissant de sa vérité, leur aliment nécessaire. Même lorsqu'elles l'ignorent, même lorsqu'elles le nient, elles puisent encore dans son sein, comme la plante aveugle dans le sein de la terre, la séve qui les vivifie. Foibles mortels, qui naguère désespérions de la lumière, redisons-le donc avec une joie pleine de confiance et d'amour : Il existe un Dieu. Les ténèbres fuient devant ce grand nom; le voile qui couvroit notre esprit s'abaisse, et l'homme, à qui toute vérité, et son être même échappoit, sans qu'il pût le retenir, renaît délicieusement à l'aspect de *celui qui est*, et par qui tout est.

Mais il faut montrer comment les divers moyens de connoître, dont la nature nous a doués, s'accordent pour nous conduire à cette vérité nécessaire, en sorte qu'elle réunit au plus haut degré tous les genres de certitude.

Que les hommes conservent la mémoire des faits, et se la transmettent, cela n'a pas besoin d'être prouvé. Que, parmi ces faits, il y en ait qu'on ne puisse révoquer en doute, sans être par

cela seul convaincu de folie, on l'avoue encore universellement. Qui nieroit l'existence d'Auguste, ne seroit pas jugé moins fou, que s'il nioit l'existence du soleil. L'éloignement des faits, suffisamment attestés d'ailleurs, n'en altère point la certitude, et l'histoire de saint Louis n'est pas plus certaine que l'histoire de Trajan.

Les sciences, les arts, les mœurs, la législation, la politique, la société entière repose sur cette transmission de faits, et ne subsiste qu'à son aide; car tout ce qui est, a sa racine dans le passé, et périroit en se séparant de lui. Et comme les relations d'origine, ou d'autorité et d'obéissance, sont les plus nécessaires, puisqu'elles constituent fondamentalement la famille et l'état; chaque famille a sa tradition, par laquelle elle remonte plus ou moins haut, selon qu'elle est plus ou moins constituée, jusqu'à un premier père, dont l'existence attestée sans interruption par ses descendans, n'est pas moins certaine que l'existence de la famille même, et en est la raison.

De même chaque peuple a sa tradition, semblable à celle de la famille, et comme elle d'autant plus ancienne, qu'il est plus fortement constitué; tradition orale ou écrite, par laquelle il remonte d'âge en âge, jusqu'à un premier pouvoir, ou un premier père, dont l'existence n'est

pas moins certaine que celle du peuple même, et en est la raison.

Enfin le genre humain, comme il étoit nécessaire, a également sa tradition, conservée dans toutes les familles, chez tous les peuples, et par laquelle il remonte jusqu'à son premier père, ou jusqu'à Dieu, dont l'existence unanimement attestée de siècle en siècle, n'est pas moins certaine que l'existence du genre humain, que l'existence de l'univers, et en est la raison.

Aussi la plus ancienne histoire connue, s'ouvre-t-elle par ces mots : *Au commencement Dieu créa :* où nous voyons d'abord Dieu existant seul, avant tout *commencement*, et les autres êtres recevant de lui l'existence, à l'origine des temps.

Nulle tradition, de l'aveu même des athées, n'est plus universelle, plus constante; donc aucun fait n'est plus certain. Parcourez la terre en tous sens; des contrées civilisées, des nations savantes, passez au fond des bois chez les hordes sauvages; que pas un peuple, pas une famille n'échappe à vos recherches; entrez dans la tente de l'Arabe, dans la cabane du Nègre, dans la hutte du Cafre et du Samoïède : partout vous retrouverez la croyance d'un premier être, père de tous les êtres; partout vous entendrez nommer Dieu.

Demandez à ces hommes inconnus les uns aux

autres, d'où leur est venu cette croyance, ils vous répondront : *Nos pères nous ont dit ; Patres nostri narraverunt nobis.* Ils connoissent Dieu comme ils connoissent leurs ancêtres, par le témoignage transmis ; et le souvenir de la première famille, tige féconde de la race humaine, est inséparable pour eux du souvenir de son auteur.

Prétendroit-on s'inscrire en faux contre cette tradition, sous prétexte que les témoins primitifs n'ont pu s'assurer par leurs sens de la vérité du fait qu'elle atteste? Sur ce point la tradition se défend assez elle-même, puisqu'elle dépose qu'originairement Dieu se communiqua d'une manière sensible à sa créature. Il n'en faut pas davantage pour fermer la bouche aux contradicteurs, fussent-ils armés d'objections en apparence insolubles. Car le raisonnement, dont j'ai prouvé que la dernière force réside dans l'autorité, ne sauroit, en aucun cas, prévaloir contre elle, de quelque façon qu'elle proclame sa décision.

Cependant, comme on doit une certaine condescendance aux esprits plutôt ombrageux par foiblesse qu'opiniâtres par orgueil, je veux bien m'occuper un moment de tranquilliser la raison de ceux qu'inquiéteroit la difficulté que j'indique. Je consens d'autant plus volontiers à y jeter un coup d'œil en passant, que cela me fournira

l'occasion d'attaquer d'avance un des fondemens du déisme : car le principal motif pour lequel ses sectateurs rejettent la révélation, c'est qu'ils ne sauroient comprendre que l'Etre infini, spirituel de sa nature, se soit rendu accessible à nos sens.

Je ne sache point de spectacle plus fait pour exciter un grand étonnement, que celui de créatures intelligentes qui repoussent la lumière, à cause, disent-elles, qu'elles sont plongées dans une obscurité profonde. Elles ne comprennent pas que Dieu se soit rapproché de nos sens. Eh ! qu'importe qu'elles comprennent ou non un fait que le genre humain tout entier atteste ? Leur raison est-elle la règle de la puissance divine, en est-elle la borne ? Encore s'ils la consultent sérieusement, cette raison toute débile qu'elle est, suffira pour dissiper leurs répugnances. Qu'y a-t-il, en effet, de si étrange à ce que celui qui a donné des organes à l'âme humaine, et lui a refusé tout autre moyen de communiquer avec les autres âmes, et de connoître qu'elles existent, se soit servi de ces mêmes organes pour communiquer avec l'homme, et lui manifester son existence ? Je ne parle pas de la possibilité, évidente par elle-même, de ce mode d'action ; je parle de sa convenance, de son analogie avec la nature. Falloit-il que son auteur, à l'instant même où il venoit d'en établir les lois,

les violât dans ses rapports avec notre premier père? Par une suite de ces lois, nous ne pouvons trouver la certitude en nous-mêmes; sa base nécessaire est l'autorité. La plus importante des vérités, l'existence de Dieu, devoit donc reposer sur un témoignage d'une autorité infinie. Et n'étoit-il pas d'ailleurs éminemment convenable, qu'ayant reçu du Créateur toutes nos facultés, toutes nos facultés concourussent à nous conduire à lui, et à nous convaincre de son être? Qu'y a-t-il là qui blesse la raison? et en quoi l'action de Dieu sur notre œil ou sur notre oreille, seroit-elle plus surprenante que son action sur notre cerveau, à laquelle veulent le réduire les déistes? Profonds esprits, qui, par pitié, daignent apprendre au Tout-puissant quels moyens il dut employer pour se révéler primitivement à sa créature!

Ce que je ne fais qu'effleurer ici, sera développé plus loin. Il nous suffit maintenant de la preuve de fait qu'offre la tradition universelle. Et qu'on n'objecte pas qu'elle se réduit à la déposition de deux témoins; car, premièrement, nous ignorons à quelle époque ont cessé les communications sensibles du Créateur avec l'homme; et, en second lieu, nous avons vu que le nombre de témoignages requis pour produire une certitude complète, dépendant de mille circonstances va-

riables, était uniquement déterminé par le consentement commun. Or, y eut-il jamais de consentement plus unanime que celui qui sanctionne le témoignage de nos premiers parens? Et quelle vérité respectera le doute, s'il pénètre jusqu'à celle-ci, à travers cette majestueuse enceinte de toutes les générations et de tous les siècles rangés autour d'elle pour la défendre?

Voulez-vous donc contester au genre humain sa tradition : alors, et nécessairement, contestez à chaque famille, à chaque peuple, sa tradition particulière moins attestée, et dès lors moins certaine. Effacez toutes les histoires, niez tous les faits, tous les témoignages; ravissez-vous à vous-même la possibilité de rien croire, de rien connoître, de rien affirmer; doutez de tout ce qui fut, et, les yeux fermés, asseyez-vous en silence entre les ruines du passé et les ténèbres de l'avenir; simulacre vide placé entre deux mondes, pour indiquer aux intelligences dégoûtées de la vie, la route du néant.

C'est déjà, certes, une assez forte preuve de l'existence de Dieu, qu'il faille ou l'admettre, ou rejeter tous les faits traditionnels, tous les rapports des sens; ce qui emporteroit, s'il étoit possible à l'homme d'être conséquent jusqu'à ce point, la destruction de la société et de la race humaine. On n'auroit

cependant qu'une légère notion de la folie de l'athée, si l'on ne comprenoit en outre qu'il ne peut nier Dieu sans se nier lui-même, sans être contraint de douter du sentiment intime qui l'assure de sa propre existence; car j'ai montré que la certitude des vérités de sentiment repose, aussi bien que la certitude des vérités de sensation, sur l'autorité générale ou le consentement commun. Qui donc oseroit nier une vérité de sentiment universel, devroit douter de tout ce qu'il sent ou s'imagine sentir; puisqu'il est visible que si le genre humain a pu être, depuis son origine, perpétuellement abusé par un sentiment faux, nul homme ne peut se répondre que le sentiment le plus invincible pour lui, ne soit pas une illusion.

Or, jamais il n'exista de peuple qui n'eût le sentiment de la Divinité. Le sentiment se manifeste par l'action, comme la pensée par la parole; et partout nous voyons un hommage, un culte public rendu par la société au souverain Etre. « Vous pourrez trouver, dit Plutarque, des cités » privées de murailles, de maisons, de gymna- » ses, de lois, de l'usage de la monnoie, de la » connoissance des lettres; mais un peuple sans » Dieu, sans prières, sans sermens, sans rites re- » ligieux, sans sacrifices, nul n'en vit jamais (1). »

(1) Plut. adv. Coloten.

Il faut bien reconnoître, avec Cicéron, dans ce *consentement unanime des peuples, la loi même de la nature* (1) ; car la nature et ses lois, même physiques, ne se reconnoissent qu'à ce caractère de permanence et d'universalité. Donc, refuser de croire en Dieu, en éteindre en soi le sentiment, c'est essayer de se soustraire à l'une de ces lois naturelles, qui sont pour tous les êtres les lois de l'existence; et nous ne devons plus être surpris que la mort de la société et la mort de l'homme, soient le résultat de l'athéisme. Qui viole la nature des êtres, détruit les êtres même; et il n'existe pas d'autre moyen de donner la mort.

Je n'examine point s'il est absolument possible qu'une créature intelligente perde tout sentiment de Dieu; du moins n'en est-il aucune qui ne lui ait auparavant rendu témoignage. La main de ce scélérat consommé, maintenant tranquille en apparence, a tremblé en commettant le premier meurtre. On dit de lui qu'il a étouffé le remords : donc il l'a senti, donc il a craint Dieu. Mais n'allons point chercher de tristes argumens parmi les monstres ; c'est de l'homme que nous nous occupons.

---

(1) Omni in re consensio omnium gentium, lex naturæ putanda est. *Tuscul.* lib. I, cap. 13.

Quel moyen de méconnoître le sentiment de la Divinité, dans le penchant naturel qui le porte incessamment à faire acte, pour ainsi dire, de sa dépendance d'un Etre supérieur ? en sorte que là même où l'absence d'un pouvoir public le laisse sous les seules lois de la famille, chaque famille, ou, si l'on veut remonter à un état plus imparfait encore, chaque individu a son culte, souvent, à la vérité, bizarre, extravagant; parce qu'à mesure que l'homme s'isole, la connoissance et l'autorité des traditions s'affoiblit, et il devient plus dépendant de sa raison particulière, qui dès lors se montre nécessairement avec ses caractères propres, la foiblesse, l'inconséquence, l'obscurité.

Mais, malgré les erreurs de son esprit, l'homme partout a le sentiment d'une puissance souveraine, sage, prévoyante, qui entend sa voix, qui juge ses actions et dispose de ses destinées. S'il désire, s'il craint, s'il souffre, il l'invoque. Que ne fait-il point pour la fléchir, pour se la rendre propice? Le danger des fausses religions tient uniquement à l'énergie de ce sentiment, quelquefois supérieur à l'amour même de la vie. Universel comme la pensée, comme elle et plus sensiblement qu'elle, il est le signe distinctif de l'homme; que les anciens, par cette raison, n'avoient pas cru pouvoir mieux définir qu'en l'appelant *un animal religieux*. Qu'on

me nomme en effet la contrée où ce trait de sa nature soit entièrement effacé, où le malheureux, l'innocent opprimé, la mère alarmée sur son enfant, ne lève au ciel des yeux et des mains suppliantes : merveilleux mouvement que déterminent, non la disposition des organes ni aucune impulsion physique, mais les lois de l'espérance, et l'éternelle gravitation de notre intelligence vers Dieu.

On ne sauroit non plus assigner d'autre cause du besoin que nous éprouvons d'un bien parfait, infini, vers lequel notre volonté tend avec une force invincible. Nous voulons être heureux, et ne pouvons le devenir que par la possession de ce bien, qui est Dieu même. Hors de lui nous ne trouvons qu'inquiétude, ennui, dégoût, une stérile fatigue de l'âme épuisée par le travail du désir. Soyons de bonne foi dans notre misère; aussi bien comment nous la déguiser? Une prompte expérience nous apprend qu'aucun objet terrestre n'est le bien où nous aspirons, et qu'en vain nous le cherchons ici-bas autour de nous. Tous les siècles retentissent de cette maxime. Nous voyageons, il est vrai, dans un monde d'illusions; mais le temps se hâte de rompre le charme; les fantômes séduisans auxquels nos vœux prêtent une réalité imaginaire, s'évanouissent au milieu de

notre cœur. Dieu ne l'a fait si grand, que parce qu'il y vouloit habiter. Il s'est préparé en nous comme une demeure immense, où tout ce qui n'est pas lui se perd et disparoît.

Le désir naturel d'un bonheur infini, le remords, la prière, le culte, prouvent donc que tous les hommes ont le sentiment de Dieu. Or, s'il étoit possible que le genre humain sentît ce qui n'est pas, ou se trompât sur ce qu'il sent, à plus forte raison chaque homme en particulier pourroit-il être trompé par ce qu'il sent, ou se tromper sur ce qu'il croit sentir; et le sentiment que nous avons de nous-mêmes, nul en comparaison du sentiment unanime des hommes dans tous les siècles, loin d'être une preuve de notre existence, ne fourniroit même pas en sa faveur une simple présomption.

Passons maintenant à l'évidence : selon la force du mot, elle consiste dans une vue claire de la vérité d'un principe ou d'une proposition. Mais comme il arrive souvent que l'esprit croit voir avec clarté ce qu'il ne voit réellement point, car l'erreur n'est pas visible; ou, en d'autres termes, comme il y a des évidences trompeuses, la certitude des vérités évidentes repose uniquement sur l'autorité ou le témoignage d'un certain nombre d'hommes, qui attestent que leur esprit est affecté de la

même manière par la même proposition; et si le témoignage est unanime ou l'autorité universelle; la certitude est la plus complète que nous puissions obtenir.

Cela posé, je soutiens que cette proposition : *L'univers est l'ouvrage d'un Etre intelligent*, est aussi évidente pour tous les hommes qu'aucun principe quel qu'il soit, et plus évidente même que cet axiome regardé comme incontestable : *Deux choses identiques avec une troisième, sont identiques entre elles* (1); car beaucoup d'esprits hors d'état de concevoir cette maxime, comprendront aisément l'autre proposition.

Et, de fait, c'est partout la première réponse que font les hommes, lorsqu'on interroge leur raison sur l'existence de Dieu; et l'unanimité de cette réponse en constate tellement l'évidence, que celui qui la nieroit, s'ôterait par cela seul tout moyen de discerner une évidence réelle d'une évidence fausse, par conséquent tout droit de rien affirmer comme évident, ou la possibilité de raisonner; puisqu'on ne raisonne qu'en partant d'un principe, qu'on suppose évidemment certain.

Ce principe admis, nous ne sommes assurés de la justesse des conséquences que nous en dédui-

(1) Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.

sons, que lorsqu'elles sont elles-mêmes admises généralement, c'est-à-dire, lorsque le témoignage des autres hommes nous apprend que, sur ce point, leur raison s'accorde avec la nôtre ; et plus cet accord est universel, plus la certitude est grande. Or, en aucun temps, en aucun pays, la raison humaine n'a varié sur l'importante question de l'existence d'un premier être. Les plus forts argumens par lesquels on l'établit, consignés dans les monumens de la philosophie de tous les peuples, ont produit constamment la même impression sur les esprits (*). A quelle époque de ténèbres, en quel

(*) Les preuves particulières de l'existence de Dieu n'étant que des moyens de mettre cette grande vérité à la portée de la raison individuelle, et comme un secours offert à sa foiblesse pour lui aider à s'élever à la hauteur de la raison générale, il n'entre pas dans notre plan de les exposer. Cependant, en faveur de ceux qui croiroient avoir besoin de ce secours, nous indiquerons trois preuves de l'existence du souverain Etre, tirées chacune d'un ordre d'idées différent, afin de mieux montrer comment l'homme, entouré d'effets et effet lui-même, est, pour ainsi dire, ramené de tous les points de son être, à la cause première et universelle.

Preuve métaphysique. — Pour démontrer évidemment l'existence de la Divinité, il suffiroit d'observer que l'athéisme, ou la proposition qui l'énonce, *il n'y a point de Dieu*, est contradictoire dans les termes. Qu'est-ce en

lieu n'a-t-on pas conclu de l'ordre du monde, l'existence d'un suprême ordonnateur? Nulle preuve

---

effet que Dieu? L'idée la plus juste à la fois et la plus générale qu'on s'en puisse former, est celle de l'Etre par excellence; et c'est ainsi que, dans l'Écriture, il se définit lui-même: *Je suis celui qui suis.* Dieu est l'être, sans bornes, l'être infini, l'être nécessaire, en un mot l'Etre; car tout ce qu'on ajoute à ce nom en altère la simplicité, et semble en restreindre le sens. L'athéisme se réduit donc à cet axiome: *L'Etre n'est pas;* axiome qui renferme une contradiction telle que tous les hommes ensemble, durant l'éternité entière, ne parviendroient jamais à en imaginer de plus monstrueuse.

Quelque chose existe, donc quelque chose a toujours existé, donc quelque chose existe nécessairement. L'athée lui-même convient de ceci, mais il veut que la matière soit cet être nécessaire; et c'est ici qu'égaré par une imagination malade, il tombe dans un abîme d'absurdités. En effet, exister nécessairement, c'est exister de telle sorte que la non-existence implique contradiction; ces deux idées sont identiques. Et, pour expliquer ceci par un exemple, il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles, et n'en ait que trois, c'est-à-dire, qu'il implique contradiction qu'un triangle ait plus ou moins de trois angles; et comme ce qui implique contradiction, ce qui est essentiellement impossible ne sauroit être conçu, personne ne concevra jamais un triangle de deux ou de quatre angles. Il suit de là que tout ce qui peut être conçu, est possible, ou n'implique pas contradiction.

ne reçut jamais de sanction si universelle. Si donc cette preuve n'étoit qu'un sophisme, si, pendant

---

Maintenant, qu'on se représente un pied cube de matière, et qu'on se demande à soi-même, si l'on n'en conçoit pas aisément la non-existence, si cette supposition répugne à l'esprit : tout homme de bonne foi conviendra que non. Or, ce que je dis de ce pied cube, je puis le dire de deux, de trois, d'un nombre quelconque d'autres pieds cubes, de la totalité de la matière par conséquent ; et puisqu'elle peut être conçue non-existante, il n'implique donc pas contradiction qu'elle n'existe point ; elle n'existe donc pas nécessairement, elle n'est donc pas l'être nécessaire, dont l'athée lui-même est contraint d'avouer l'existence.

Pour connoître maintenant quel est cet Etre, il ne s'agit que de chercher quel est celui dont la non-existence implique contradiction, ou qui ne sauroit être conçu non existant : or je défie qu'on en trouve un autre que celui qui, renfermant en soi toutes les réalités, toutes les perfections, en un mot la plénitude de l'être, ne sauroit non plus être défini que par ce caractère essentiel qui lui est exclusivement propre, l'*être*; en sorte qu'on ne peut le nommer sans affirmer qu'il existe, ni nier qu'il existe sans énoncer la plus grossière des contradictions. Le concevoir, c'est le concevoir existant ; nier qu'il existe, c'est dire à la fois qu'il est et n'est pas, c'est concevoir une impossibilité manifeste, c'est ne rien concevoir du tout.

On voit donc comment et pourquoi le symbole de l'athée est nécessairement contradictoire dans les termes mêmes. Quoi qu'il fasse, il est contraint d'affirmer et de

soixante siècles, le genre humain avoit pu être abusé par sa raison, que seroit-ce de la raison de

nier en même temps la même chose du même être; et la proposition, *Il n'y a point de Dieu*, est exactement semblable à celle-ci, *La vérité n'est pas vraie*. Il étoit juste et conforme à l'ordre, que la plus dangereuse et la plus féconde des erreurs en fût aussi la plus palpable.

Preuve physique. — On établit comme un axiome incontestable en mécanique, que la matière est indifférente au mouvement et au repos. Si, en effet, le mouvement lui étoit essentiel, il seroit impossible de la concevoir en repos. Or, loin que nous ne puissions pas la concevoir en repos, nous sommes portés au contraire à regarder le repos comme son état naturel. Qu'un corps inanimé se meuve sous nos yeux, nous imaginons aussitôt une cause de son mouvement, certains qu'il a commencé, et qu'il doit finir avec l'impression de la cause étrangère qui le produit. De plus, qu'entend-on lorsqu'on parle du mouvement essentiel à la matière? qu'est-ce que ce mouvement? est-il indéterminé, ou déterminé? Un mouvement indéterminé seroit un mouvement en tous sens, et ayant à la fois tous les degrés de vitesse, chose absurde. Il n'y a point de mouvement sans quelque direction. Si donc le mouvement nécessaire est déterminé, « dans quel sens la » matière se meut-elle nécessairement? Toute la matière » en corps a-t-elle un mouvement uniforme, ou chaque » atome a-t-il son mouvement propre? Selon la première » idée, l'univers entier doit former une masse solide et » indivisible; selon la seconde, il ne doit former qu'un

chaque individu? N'ayant plus aucun moyen de discerner le vrai du faux en matière de raisonne-

---

» fluide épars et incohérent, sans qu'il soit jamais pos-
» sible que deux atomes se réunissent. Sur quelle di-
» rection se fera ce mouvement commun de toute la ma-
» tière? Sera-ce en droite ligne, ou circulairement, en
» haut, en bas, à droite, à gauche? Si chaque molécule
» de matière a sa direction particulière, quelles seront
» les causes de toutes ces directions et de toutes ces diffé-
» rences? Si chaque atome ou molécule de matière ne
» faisoit que tourner sur son propre centre, jamais rien
» ne sortiroit de sa place, et il n'y auroit point de mou-
» vement communiqué; encore même faudroit-il que ce
» mouvement circulaire fût déterminé dans quelque sens.
» Donner à la matière le mouvement par abstraction,
» c'est dire des mots qui ne signifient rien; et lui donner
» un mouvement déterminé, c'est supposer une cause
» qui le détermine. Plus je multiplie les forces particu-
» lières, plus j'ai de nouvelles causes à expliquer, sans
» jamais trouver aucun agent commun qui les dirige.
» Loin de pouvoir imaginer aucun ordre dans le concours
» fortuit des élémens, je n'en puis pas même imaginer
» le combat, et le chaos de l'univers m'est plus inconce-
» vable que son harmonie. » (*Emile*, liv. IV.)

Il ne sert de rien de recourir à des lois générales pour expliquer l'existence du mouvement, son intensité plus ou moins grande, et ses directions diverses. « Ces lois, » dit encore Rousseau, n'étant point des êtres réels, des » substances, ont donc quelque autre fondement qui

ment, il faudroit renoncer à raisonner, et briser avec mépris le dernier instrument de nos connoissances.

» m'est inconnu. L'expérience et l'observation nous ont
» fait connoître les lois du mouvement; ces lois déter-
» minent les effets sans montrer les causes; elles ne suf-
» fisent point pour expliquer le système du monde et la
» marche de l'univers. Descartes avec des dés formoit le
» ciel et la terre, mais il ne put donner le premier branle
» à ces dés, ni mettre en jeu sa force centrifuge qu'à l'aide
» d'un mouvement de rotation. Newton a trouvé la loi de
» l'attraction, mais l'attraction seule réduiroit bientôt l'u-
» nivers en une masse immobile : à cette loi, il a fallu
» joindre une force projectile pour faire décrire des
» courbes aux corps célestes. Que Descartes nous dise
» quelle loi physique a fait tourner ses tourbillons; que
» Newton nous montre la main qui lança les planètes
» sur la tangente de leurs orbites.

» Les premières causes du mouvement ne sont point
» dans la matière; elle reçoit le mouvement et le com-
» munique, mais elle ne le produit pas. Plus j'observe
» l'action et réaction des forces de la nature agissant les
» unes sur les autres, plus je trouve que d'effets en effets,
» il faut toujours remonter à quelque volonté pour pre-
» mière cause; car supposer un progrès de causes à l'in-
» fini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot,
» tout mouvement qui n'est pas produit par un autre, ne
» peut venir que d'un acte spontané, volontaire. Les
» corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il

Et maintenant venez, hommes sans Dieu, superbes athlètes du néant, venez prendre possession de votre empire ; vous l'avez conquis, il est à

» n'y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon » premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut » l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme, » ou mon premier article de foi. » (*Emile, ibid.*)

Preuve mathématique. — De l'impossibilité absolue que la matière ait existé éternellement, suit la nécessité de la création, par conséquent la nécessité d'un créateur, ou la nécessité de l'existence de Dieu. Or, qu'il soit impossible que la matière ait existé de toute éternité, c'est ce qu'on démontre géométriquement, par l'impossibilité reconnue d'une suite actuellement infinie de termes soit permanens, soit successifs. (Voyez la *Dissert. de Gerdil*, t. III *de ses œuvres*, p. 261 ; *Maclaurin, Traité des fluxions, introd.*, p. 41 ; *Mairan, d'Alembert, etc.*) Je suppose en effet la matière éternelle, on pourra supposer aussi que l'ordre présent de l'univers a subsisté éternellement ; car, par exemple, le mouvement de la terre autour du soleil, n'étant point une chose qui répugne, ce mouvement a pu exister à quelque époque que ce soit, et dès lors rien n'empêche de supposer qu'il a existé toujours, ou que la terre a accompli un nombre actuellement infini de révolutions autour du soleil, ce qui implique l'existence possible d'une suite actuellement infinie de nombres, et par conséquent une absurdité démontrée telle mathématiquement. Que deux points vinssent à se mouvoir de même vitesse sur deux parallèles, ou, ce qui ne change

vous ; mais, ne vous y trompez pas, votre triomphe sera muet comme la mort. Impuissans à rien établir, même le doute, si vous osez ouvrir la bouche, prononcer un mot, tout le genre humain se levera pour vous imposer silence ; il vous niera votre être, et vous ne pourrez le prouver. Un morne scepticisme, la nuit des tombeaux, voilà votre partage. Nulle vérité, nulle croyance, nul amour dès lors et nulle action. Prodigieux dénû-

---

rien au fond de l'hypothèse, sur deux lignes, dont l'une seroit une branche de l'hyperbole et l'autre son asimptote ; nous ririons de qui nous diroit : Il arrivera un moment où ces deux points se rencontreront. Où seroit néanmoins l'absurdité ? uniquement dans la supposition d'un point de concours, dont l'existence ne seroit possible que dans le cas où les deux mobiles eussent parcouru avant d'y arriver, une suite actuellement infinie de longueurs déterminées. Renversons maintenant l'hypothèse; supposons aux deux mobiles un mouvement inverse, et qu'on nous dise qu'ils sont partis du point où l'asimptote touche la courbe : l'assertion seroit-elle moins absurde ? La différence dans le sens du mouvement rend-elle le point de concours plus possible ? Fait-elle que l'existence d'une suite actuellement infinie de grandeurs déterminées, impossible dans le premier cas, soit admissible dans le second ? Cette impossibilité une fois reconnue, il faut donc avouer la nécessité de la création, et de l'existence de Dieu par conséquent.

ment! Ils ont, disent-ils secoué le joug : oui, le joug de l'intelligence, le joug de la vie. Je cherche à me représenter cet état d'indigence totale, ce vide ténébreux de la raison, ce sourd mouvement de la pensée, semblable au travail intérieur de la putréfaction dans un cadavre; ma vue se trouble, je ne vois que des ombres qui se pressent pour recouvrir un mystère effrayant.

Entraîné par sa doctrine à la destruction, l'athée ne subsiste que parce que la nature, ou plutôt Dieu même le force d'être inconséquent, et de déférer à chaque instant à l'autorité générale comme à la règle infaillible du vrai. Il ne fait pas une démarche qui ne prouve sa pleine foi en quelque vérité, dont il n'a d'autre certitude que le consentement commun. Il parle, il agit, donc il croit; car on n'agit qu'en vertu d'une croyance, et qui parle croit au moins pouvoir être entendu : or, sur quoi repose cette croyance, que sur le témoignage des hommes? Mais il faut nécessairement ou l'admettre toujours, ou le récuser toujours. Nier ce témoignage sur le point où il est le plus unanime, c'est s'ôter le droit de l'alléguer sur aucun autre point; c'est renverser la base de la raison, et l'athée n'est pas même recevable à raisonner contre Dieu, puisqu'il commence par rejeter l'autorité générale de la raison.

A la vue d'une folie si extrême et d'un crime si grand, on tombe dans un étonnement profond. Se peut-il que l'homme en vienne jusqu'à cet excès? Y a-t-il de vrais athées? Peut-être; car, hélas! qui connoît les bornes de la perversité humaine? Cependant, dit Bossuet, « la terre porte peu de tels » monstres (*); les idolâtres mêmes et les infidèles » les ont en horreur. Et lorsque dans la lumière » du christianisme on en découvre quelqu'un, on » en doit estimer la rencontre malheureuse et abo- » minable (1). »

Mais, disent-ils, on ne comprend pas l'Etre infini : puissans génies qui comprennent tout le reste! autrement seroient-ils si choqués qu'on leur proposât de croire sur des preuves certaines, un dogme incompréhensible? S'éleveroient-ils si

(*) Il n'est point, dit Cicéron, de peuple si sauvage, si barbare, qui, même en ignorant ce qu'il faut penser de Dieu, ne sache qu'on doit croire à son existence : et l'idée de Dieu est pour l'homme comme un souvenir et une reconnoissance de son origine. *Nulla gens est, neque tàm immansueta, neque tàm fera, quæ non, etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum sciat. Ex quo efficitur illud, ut is agnoscat Deum, qui, undè ortus sit, quasi recordetur et agnoscat.* De Legib., lib. I.

(1) Ier sermon pour le 1er dimanche de l'avent.

fièrement au-dessus de l'idée de Dieu ? Ainsi, des choses qu'ils croient, il n'en est aucune qu'ils ne connoissent, qu'ils ne comprennent parfaitement. Que croient-ils donc ? Croient-ils à l'attraction ? Oui, sans doute. Ils comprennent donc que les corps agissent à distance l'un sur l'autre à travers le vide ? Alors qu'ils nous expliquent clairement ce mode d'action. Croient-ils à la communication du mouvement ? Oui encore. Qu'ils nous disent donc ce que c'est que la force, et comment elle se transmet. Est-ce un être physique ? Le comprennent-ils ? Si c'est une portion de matière qui passe d'un corps dans un autre, on sera contraint de chercher une cause de ce passage, ou une nouvelle force qui le détermine, et ainsi à l'infini. Si ce n'est rien de matériel, comment ce qui n'est pas matériel agit-il sur la matière, et y produit-il des modifications sensibles telles que le mouvement ? Croient-ils à la matière elle-même ? Croient-ils à la pensée ? Croient-ils à la vie ? Il faut bien qu'ils y croient : la nature leur impose ces croyances et mille autres avec un souverain empire : il faut qu'ils y croient malgré l'impuissance la plus absolue de concevoir jamais ce que c'est que la matière (*), ce que c'est que

(*) D'Alembert reconnoît cette impossibilité de comprendre les choses dont on peut le moins douter. Il avoue,

la pensée, ce que c'est que la vie. Rien ne leur est plus incompréhensible que leur être. Ils ne connoissent rien pleinement; leur science ne se compose que de lambeaux. Non-seulement le tout leur échappe, mais ses parties les plus voisines d'eux ne se laissent qu'à peine entrevoir. Leur conception n'est proportionnée à rien de ce qui est; elle se perd dans un atome; et ils veulent clairement comprendre celui qui a créé de rien et cet atome et l'univers! Insensés! qu'ils m'expliquent un grain de sable, et je leur expliquerai Dieu.

Mais je veux étonner leur raison même de sa foiblesse; je veux leur montrer dans cette vérité qu'ils rejettent à cause des mystères qu'elle renferme, l'idée la plus simple et la plus claire qui puisse entrer dans l'esprit humain; de sorte qu'excepté un petit nombre d'aveugles, il n'est pas un seul homme qui ne la saisisse aisément, dès qu'on la lui présente. Et s'il n'en étoit pas ainsi d'où viendroit cette croyance unanime, et ce nom même de

---

en termes formels, « que la nature du mouvement est une » énigme pour les philosophes; que le principe métaphysique des lois de la percussion ne leur est pas moins » caché; et que plus ils approfondissent l'idée qu'ils se » forment de la matière et des propriétés qui la représentent, plus cette idée s'obscurcit, et paroît vouloir » leur échapper. » *Préface de l'Encyclopédie.*

Dieu entendu de tous les peuples? N'y verra-t-on qu'un simple mot qu'on soit convenu d'adopter, sans y attacher de sens? Non, l'absurdité seroit trop grande. Mais si ce mot a un sens, et partout le même sens, donc on le comprend; et quand le genre humain tout entier atteste qu'il comprend, venir déclarer qu'on ne comprend pas, ce n'est pas, certes, prouver la force de sa raison, c'est faire ingénument l'aveu de l'imbécillité la plus profonde, ou de la plus surprenante folie.

Mais pour aller au fond, Dieu n'a de rapport nécessaire qu'avec lui-même, tandis que les êtres finis, par cela même qu'ils sont contingens et parties d'un tout, dépendent les uns des autres, quant à leur manière d'exister, et d'une cause étrangère, quant à leur existence. On ne sauroit donc les concevoir, sans concevoir en même temps cette cause première, centre et raison de tous les êtres; elle est le terme de toutes nos pensées, et c'est uniquement en elle que notre esprit, errant d'effet en effet, peut trouver un point de repos. De plus, dès que l'être seul est l'objet de nos conceptions, le néant n'étant point intelligible, l'idée la plus naturelle, la plus lumineuse, est nécessairement celle de l'Être sans restriction, sans bornes, de l'Être *un* qu'on a défini en disant qu'il est. Cette immense idée n'est pas seulement en harmonie

avec notre intelligence; elle est notre intelligence même : et voilà pourquoi l'athée, en niant le souverain Être, est forcé de nier tous les êtres, de se nier lui-même, et ne peut rien affirmer, rien énoncer, parce qu'il ne peut prononcer le mot *est*, qui est le nom propre de Dieu*.

(*) Ceci étoit écrit, lorsque nous avons trouvé la même observation développée avec une étendue que notre plan ne comportoit pas ; dans les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances morales*, par M. de Bonald : ouvrage aussi remarquable par la profondeur des vues et la force du raisonnement, que par la noblesse du style et la constante élévation des pensées. Guidés par la même *foi* que ce philosophe illustre, et d'autant plus grand qu'il est plus chrétien, nous avons eu plusieurs fois le bonheur de rencontrer les mêmes vérités ; comme une simple nacelle, en se dirigeant sur le même point des cieux, peut aborder aux mêmes rivages que le vaisseau roi de l'Océan. Et puisque nous avons nommé M. de Bonald, qu'il nous soit permis de le citer lui-même en preuve, de cette providence qui veille sur les peuples, et donne, quand il le faut, à certains hommes, la haute mission d'annoncer les vérités devenues nécessaires, et de défendre contre l'orgueil et les erreurs de l'homme, la cause de Dieu, éternellement attaquée, et éternellement victorieuse. Je ne crains point de le dire, l'auteur de la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, de la *Législation primitive*, etc., a été, dans cesiècle de désordre et de ténèbres, le fondateur des der-

L'athéisme n'est donc pas, à proprement parler, une doctrine, une opinion; mais un désordre mental, le terme extrême de l'égarement de l'esprit, ou l'extrême folie; et l'on ne doit pas plus argumenter contre celui qui nie Dieu, ou se fait Dieu, car c'est au fond la même erreur, que contre l'insensé qui se croit roi. Dès qu'on oppose sa raison à la raison de tous les hommes, qu'on nie le témoignage du genre humain, il n'y a plus rien de commun entre les intelligences, plus de base sur laquelle on puisse asseoir un raisonnement; et si l'athée étoit conséquent, s'il pouvoit l'être, sa raison, sans point d'appui, essaieroit vainement de sortir de sa stupide immobilité.

Enfin voilà où l'homme en peut venir à force d'orgueil. Il prendra l'auteur de la vie, et la vie même en haine. Aveugle et lâche jusqu'à se flatter de vaincre ses immortelles destinées, on le verra, s'isolant de tout ce qui est, travailler ardemment dans les ténèbres à se creuser un sépulcre éternel. Misère infinie d'un être dont toutes les pensées, toutes les espérances relèvent du néant! mais désordre plus effroyable. De là cette épouvante qui saisit les peuples, cette horreur profonde qu'ils

nières espérances qui restent peut-être aux nations, et le bon génie de la société.

manifestent à la vue d'un homme sans Dieu; horreur aussi naturelle que celle du meurtre : et l'athéisme n'est, en effet, que le désespoir d'une raison aliénée, et le suicide de l'intelligence.

Certes, jamais crime plus grand ne put être conçu : il renferme en soi une perversité si étonnante, que la Religion seule l'explique par ses dogmes. Oui sans doute il y a ici quelque chose de surnaturel; l'action d'un être mauvais sur un être dégradé, d'un tyran sur son esclave, est trop visible pour être méconnue; car aucun être ne peut tendre naturellement à sa destruction. Que l'âme tue le corps, on le comprend; elle agit hors de soi sur un sujet qui lui est soumis; mais que l'âme même, l'intelligence se détruise volontairement, cela n'est pas seulement incompréhensible, mais contradictoire; et jamais on ne rendra raison de ce mouvement désordonné d'un être intelligent vers la mort, qu'en le supposant dominé par une force étrangère, par un *esprit* plus puissant qui le séduit ou l'opprime.

Nous avons prouvé que l'existence de Dieu, unanimement attestée par le genre humain, réunit au plus haut degré tous les genres de certitude, de sorte qu'on ne la peut nier que par une opposition violente à la nature qui nous porte à déférer au témoignage universel, et en ruinant la

base de la raison, dès lors éternellement impuissante à s'assurer d'aucune vérité. Considérant donc l'existence du souverain Être comme un fait incontestable, et plus incontestable que notre existence même, nous exposerons, dans le chapitre suivant, les conséquences qui s'en déduisent relativement à l'origine et à la certitude de nos connoissances, et peut-être ne verra-t-on pas sans étonnement combien ce seul fait, si grand et si simple, répand de lumière sur les lois de notre intelligence, et à quelle hauteur il l'élève.

CHAPITRE XV.

Conséquences de l'existence de Dieu par rapport à l'origine et à la certitude de nos connoissances.

En entrant dans l'immense carrière que nous nous proposons de parcourir, l'homme est le premier objet qui a dû fixer nos regards. Placé en tête de la création qu'il domine par sa pensée, nous ne pouvions alors chercher plus haut la lumière. Cependant, chose étrange, tandis que nous l'avons considéré seul, il ne nous a offert que ténèbres et contradictions. Incapable naturellement de parvenir à la certitude, contraint de douter de tout et de lui-même, sa raison l'entraîne invinciblement dans le pyrrhonisme absolu ; de sorte que la plus noble de ses facultés lui seroit une cause de mort, s'il n'existoit en lui je ne sais quel principe énergique de foi qui le conserve, en le forçant de déférer à l'autorité générale, règle immuable de ses croyances, et loi universelle du monde moral, comme l'attraction, ou l'autorité

du créateur agissant par sa volonté sur la matière, est la loi du monde physique.

Or, puisque les êtres intelligens ne sont unis que par cette loi, ne subsistent qu'en vertu de cette loi, donc elle est conforme à leur nature; car il est dans la nature des êtres qu'ils subsistent et qu'ils soient unis; et à cause de leurs rapports réciproques, leur existence même dépend de leur union. Donc toute philosophie qui, au lieu d'établir les droits de l'autorité et de recueillir docilement ses décisions, les soumet à la raison individuelle, est contraire à la nature des êtres intelligens, et tend à les détruire en détruisant toute croyance, et en ramenant, si je puis le dire, l'homme intellectuel à cet état de nature où l'on a voulu ramener l'homme social; état d'isolement, de foiblesse, d'indépendance et de guerre de chacun contre tous, où l'homme physique même ne peut vivre, parce que l'homme moral ne peut ni s'y développer, ni s'y conserver.

Et ceci nous explique l'apparente contradiction que nous avons remarquée entre la raison de l'homme qui l'arrête dans le doute, et le penchant irrésistible qui le force de croire. Certes la raison, qui est aussi dans la nature, ou plutôt qui est la nature même de l'homme, ne sauroit être naturellement opposée à ce penchant, ne sauroit tendre

naturellement à la destruction de l'homme, ou à sa propre destruction; et si néanmoins nous avons observé en elle cette tendance, c'est que, sitôt qu'elle s'isole, elle est dans un état contre nature, et manque d'une condition nécessaire à son existence.

Aussi le développement de la raison, nul dans l'individu séparé dès le premier âge de la société de ses semblables, extrêmement borné dans les sauvages, parmi lesquels on remarque à peine quelques grossiers élémens de société, se proportionne toujours aux développemens de l'ordre social; et la raison de l'homme n'est que la raison de la société dont il fait partie, comme la raison de la société n'est que sa civilisation, d'où résulte l'union plus ou moins parfaite de ses membres; et voilà pourquoi, quand l'homme, rompant cet accord, principe de sa force et de sa vie, veut refaire la société avec sa raison individuelle, tout périt, et la société, et l'homme même.

Et comment s'étonner de cette dépendance mutuelle des esprits, lorsque nous apercevons partout dans l'univers une pareille dépendance, lorsque nous n'y découvrons aucun être qui ne soit en rapport avec les êtres de même espèce et avec tous les êtres, aucun être qui pût *vivre seul*, et que partout la loi générale de l'autorité, ou de la

nécessité, qui est l'autorité des brutes, les conserve en les unissant selon les lois particulières qui dérivent de leur nature.

Loin donc d'être surpris que notre raison reléguée en elle-même n'y trouve qu'incertitude et que doute, nous devons voir dans cette extinction de la vérité et de la vie la suite nécessaire d'un grand désordre, et l'effrayante exécution de la sentence de mort prononcée par la nature contre tout être qui, se flattant d'une totale indépendance, se sépare de la société à laquelle il doit appartenir. Mais rétablissez l'ordre, mettez les intelligences en rapport, la loi de leur existence se manifeste aussitôt; car pour elles, vivre c'est croire, et le premier phénomène de la vie intellectuelle chez tous les peuples, le plus général, le plus constant, est la croyance d'un Dieu, cause universelle et dernière raison de tout ce qui est.

Après cela, délibérer seulement si l'on croira qu'il existe, tenir en suspens cette haute vérité, s'en faire juge, c'est s'élever au-dessus de toutes les sociétés et de tous les siècles, c'est récuser la raison humaine, au moment même où l'on en appelle au raisonnement.

Dieu est, parce que tous les peuples attestent qu'il est; Dieu est, parce qu'il n'est pas même possible à l'homme de prononcer qu'il n'est pas, puis-

qu'en refusant d'y croire sur le témoignage universel, il perd le droit de rien affirmer.

Qu'ils ne nous parlent donc plus d'objections ces esprits superbes, qui ne savent qu'arracher de ses fondemens la raison humaine, pour se faire de ses débris un rempart contre Dieu. Des objections, là où il n'existe pas, je ne dis point de vérité certaine, mais de pensée assurée d'elle-même! Des objections! et d'où les tireroient-ils? Comment les énonceroient-ils? Les insensés! à nous seuls appartient la parole, parce que nous possédons la foi : à eux le silence, sous les ruines de leur intelligence écroulée.

Mais si nous sommes parvenus à cette foi sublime, comme nous parvenons à la vie même, par des voies inexplicables, et comme par une puissante nécessité d'être; tout va maintenant s'éclaircir, et nous découvrirons avec évidence la raison de l'ordre auquel la nature nous forçoit de nous conformer sans le comprendre. Et c'est ici, qu'au lieu de prostituer notre esprit à une solitaire contemplation de lui-même, qui l'énerve et le tue, il faut nous élever à cette haute philosophie qui, unissant ce qu'on ne doit jamais séparer, la première cause et ses effets, Dieu et l'homme, semble, dans sa simplicité féconde, n'être que l'expansion d'une seule idée.

Quoi que l'orgueil puisse prétendre, nous ne possédons point en nous la lumière : aussi, quiconque s'obstine à la trouver en soi, tombe aussitôt, comme nous l'avons vu, ou dans un scepticisme désespérant, ou dans les pitoyables rêveries d'une science idiote, qui détruit l'entendement afin de le connoître, et cherche dans la mort la raison de la vie. Plongé dans une vaste ignorance, dont il ne sort que par la foi, l'homme a des sensations, des pensées, et il n'est certain ni de ses sensations ni de ses pensées ; l'homme existe, et il n'est pas certain de son être : c'est qu'il n'en est pas lui-même la cause, et que chercher la certitude de notre existence, c'est en chercher la raison qui n'est pas en nous. De l'idée d'un être contingent, on ne déduira jamais son existence actuelle; et tous les êtres finis ensemble, ne pourroient, séparés de la première cause, acquérir la certitude rationnelle de leur existence, parce que la vérité est l'être, et que dès lors il n'existe de vérité nécessaire que dans l'être nécessaire. Otez Dieu de l'univers, et l'univers n'est plus qu'une grande illusion, un songe immense, et comme une vague manifestation d'un doute infini.

Mais Dieu connu, tout change, et l'univers, expliqué par sa volonté et sa toute-puissance,

s'attache, pour ainsi dire, à sa cause, et s'affermit sur cette base inébranlable. On aperçoit clairement la raison première de tous les effets et de toutes les existences; et les intelligences créées, remontant à leur source, se rencontrent et se reconnoissent dans l'intelligence éternelle d'où elles sont toutes émanées.

C'est là, c'est dans le principe même de la vérité et de la vie, que l'homme découvre la raison de la loi générale de l'autorité, fondement de la vie intellectuelle, et l'unique moyen par lequel elle puisse et commencer et se transmettre.

La vie, c'est la vérité, c'est Dieu; et il n'est pas plus possible de concevoir une intelligence sans vérité, qu'une intelligence non pensante, puisqu'on ne pense qu'à ce qui est ou à ce qui peut être. Pour les créatures intelligentes, vivre, c'est donc participer à l'être de Dieu ou à sa vérité; et elles reçoivent ensemble la vérité et l'être, puisque l'être et la vérité ne sont qu'une même chose; et si elles pouvoient se donner la vérité, elles se donneroient l'être. Purement passives lorsque la parole les féconde au sein du néant, lorsqu'elle verse en elles leurs premières pensées ou les vérités premières, elles ne peuvent ni les inventer, ni les juger, ni refuser de les recevoir, parce que la vie, à son origine, est indépendante de la volonté, et qu'il ne

sauroit même y avoir de volonté là où il n'y a pas encore de vie.

Il existe donc nécessairement pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connoissances primitivement révélées, c'est-à-dire reçues originairement de Dieu comme les conditions de la vie, ou plutôt comme la vie même; et ces vérités de foi sont le fonds immuable de tous les esprits, le lien de leur société, et la raison de leur existence.

De même que la vérité est la vie, l'autorité, ou *la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole*, est le moyen nécessaire pour parvenir à la connoissance de la vérité, ou à la vie de l'intelligence; et *l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu* (1); donc de sa vérité, qu'il lui communique en se rendant réellement présent à son esprit et le nourrissant de sa substance, don prodigieux, véritable sacrifice d'amour, accompli aussi par la parole, et dans lequel nous découvrons l'origine, la base, l'indispensable condition de toute société; et Dieu en effet n'a pu parler à l'homme sans entrer en société avec lui, sans lui

(1) Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit de ore Dei. *Matt.* IV, 4.

révéler son être, car le langage même n'est que l'expression générale de l'être, ou de l'Etre universel; et l'on ne sauroit parler sans nommer Dieu, puisqu'on ne sauroit parler sans prononcer ou sans concevoir le mot *est*; et ce mot merveilleux, le verbe, raison du langage comme le Verbe substantiel est la raison de l'Etre infini, est dans le discours ce que Dieu même est dans l'univers, le fonds dont tout émane, le lien qui unit tout, la lumière, la vie, et l'expression propre de la certitude, puisqu'il n'y a même pas d'autre affirmation.

Ainsi l'homme n'a pu exister comme être intelligent, n'a pu parler sans connoître Dieu, et ne l'a pu connoître que par la parole. Donc il est impossible que la parole soit une invention de l'homme. Et si l'on en veut une autre preuve puisée dans sa nature particulière, qu'on observe qu'attendu la liaison intime des deux substances, la pensée, comme toutes les autres opérations humaines, a ses organes propres; en sorte qu'à chaque pensée correspond une certaine modification du cerveau, par conséquent quelque chose de sensible, tel que la parole, qui, soit orale, soit écrite, a rapport à plusieurs de nos sens. Une idée donc sans expression, seroit une idée qui ne formeroit point de trace dans le cerveau, qui n'af-

fecteroit point l'organe de la pensée; ce qui est contradictoire. Nous nous représentons les objets sensibles à l'aide de leurs images; les mots sont les images des idées.

Donc, par une suite de sa nature, l'homme, être corporel et intelligent, ne peut pas plus penser sans mots, que voir sans lumière (*); donc il n'a pu inventer la parole, puisque cette invention suppose des idées préexistantes, et le besoin, et même le moyen de les communiquer. Donc il a fallu qu'il reçût à la fois et les idées et les mots; car les mots étant d'institution arbitraire, ne réveillent nécessairement par eux-mêmes aucune idée, comme cela se voit tous les jours de peuple à peuple par la diversité des langues.

Ainsi la pensée, la parole, ont été révélées simultanément; et comme toutes vérités sont en Dieu, qui les connoît ou se connoît lui-même, par sa pensée, sa parole, son Verbe; la parole extérieure n'est que le moyen de communication entre notre intelligence et la parole divine, ou la vérité essentielle; et soit que nous remontions à l'origine de la race humaine, soit que nous en con-

(*) Sur l'impossibilité que l'homme ait inventé le langage, voyez l'excellente dissertation de M. de Bonald. *Recherches philosophiques*, tom. I.

sidérions à part chaque individu, la parole, le verbe est véritablement, et en tous sens, *la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde* (1), *et ce souffle de vie qui anime son intelligence* (2).

Mais, pour mettre en sa pleine évidence la grande loi de l'autorité, et la réduire à un fait palpable; qui doute que l'homme ait reçu, au moment où il sortit des mains du Créateur, tout ce qui lui étoit nécessaire pour se conserver et se perpétuer comme être intelligent, aussi-bien que comme être physique? Donc la pensée, donc la vérité, donc la parole, nécessaire au moins pour communiquer la pensée et transmettre la vérité, noble héritage de vie substitué à toutes les générations humaines; et cette première révélation, en nous expliquant notre existence, incompréhensible sans elle, explique encore notre intelligence, et nous en montre le fondement dans les vérités essentielles reçues à l'origine, et invinciblement crues sur le témoignage de Dieu, dont l'autorité devient ainsi la base de la certitude, et la raison de notre raison.

---

(1) Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. *Joan.* I, 9.

(2) Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem. *Gen.* II, 7.

Dieu ne dira pas tout à l'homme, mais il lui dira tout ce qu'il est nécessaire qu'il sache, et qu'il ne peut apprendre que de lui. Il lui révèle d'abord son être, sans quoi la pensée comme la parole seroient impossibles; il lui révèle les rapports qui existent entre lui et Dieu, entre lui et ses semblables, parce qu'il doit vivre en société avec Dieu et avec ses semblables, et qu'il ne peut même vivre que dans cette société; et l'on voit ici la raison de ce mot profond de l'Evangile : *Cherchez premièrement le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît* (1). Le royaume de Dieu, c'est la société des intelligences dont il est le monarque ; et sa justice, c'est l'ordre ou la réalisation de la vérité. Voilà *l'unique nécessaire* (2). *Le reste*, qui n'a de rapport qu'aux organes et à un point imperceptible de notre existence, *nous est donné par surcroît*. Peu digne d'occuper la pensée, et moins encore de fixer l'amour d'une créature qui connoît et contemple Dieu, le monde physique marche sans notre concours et pourvoit à nos besoins selon des lois invariables, comme si le Tout-puissant lui eût dé-

(1) Quærite ergo primùm regnum Dei, et justitiam ejus : et hæc omnia adjicientur vobis. *Matt*. VI, 33.

(2) Porrò unum est necessarium. *Luc*. X, 42.

fendu de troubler dans ses hautes fonctions l'être qu'il fit à son image ; et telle est la grandeur de l'homme, que l'univers tout entier *a été livré*, comme un jouet, *à sa dispute* (1).

Mais la vérité, mais Dieu ne s'est pas révélé à l'homme seulement pour être l'objet d'une stérile contemplation. Actif par sa nature, et assujetti à des devoirs comme être social, si l'homme connoît c'est pour agir, par conséquent pour aimer; car l'amour est le principe naturel d'action. La vérité naît dans l'entendement par la parole; mais une fois connue, elle produit l'amour, qui détermine les actes par lesquels nous concourons librement au maintien de l'ordre de la société établie entre Dieu et nous, entre nous et les autres hommes. Il y a donc des vérités ou une loi morale écrite dans le cœur; vérités qu'on appelle de sentiment, non qu'il en soit le principe, mais parce qu'il en est l'effet, parce qu'elles sont tout ensemble, et par une sorte d'union substantielle, lumière dans l'esprit et amour dans le cœur. Toutes les vérités qui doivent régler immédiatement la conduite sont de cette classe; donc les vérités sociales, et rien que les vérités sociales; les erreurs oppo-

(1) Mundum tradidit disputationi eorum. *Eccles.*, III, 11.

sées sont aussi dans le cœur, qu'elles dépravent par la haine, principe de désordre et de destruction.

Ne nous étonnons donc pas que le sentiment de la Divinité, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, se retrouvent chez tous les peuples. Ils n'ont pu exister comme peuples, et l'homme même ne peut exister comme être moral et intelligent, sans connoître Dieu, par conséquent sans l'aimer comme bon, ou sans le craindre comme puissant; et cette crainte et cet amour ont dû nécessairement se manifester par une action sociale, ou par le culte, dont le sacrifice est l'essence. Mais l'homme foible et dégradé, craignant plus la puissance qu'il n'aime une bonté qui n'est que la justice, se jette naturellement du côté de la crainte, fondement des religions fausses, comme l'amour l'est de la vraie religion. De là deux grands sacrifices, celui de l'extrême crainte, qui se manifeste par l'immolation de l'homme, et celui de l'amour extrême, qui se manifeste par l'immolation de Dieu. Et c'est une observation digne d'être méditée profondément, que toute vraie religion, comme toute société véritable, repose sur le dévouement ou le sacrifice volontaire de l'être puissant à l'être foible. Le dirai-je? *Il prendra*, pour le servir, *la forme d'un esclave*, et, s'il le faut, *se rendra*,

pour le sauver, *obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix* (1).

Nous avons vu que la vérité est la vie de notre intelligence, qu'elle ne peut dès lors exister qu'unie à Dieu vérité suprême, et que la parole est le lien, le *médiateur* de cette union. Révélées par la parole, les vérités nécessaires et la pensée même se conservent et se transmettent également par la parole : trop puissantes pour négocier avec une raison qui naît, elles entrent dans l'esprit en souveraines; et certes il suffit de regarder autour de soi, pour reconnoître que le monde moral ne subsiste que par l'autorité, moyen universel de connoissance, de société, de vie. Comme Dieu parla au premier père, le père parle à l'enfant, et l'enfant croit au témoignage du père, comme le père originairement a cru au témoignage de Dieu; et ici encore il y a union, société, parce qu'il y a connoissance, amour des mêmes vérités, et soumission à l'ordre qui en dérive. Ainsi, et toujours selon la même loi, se forme la raison de la famille, la raison des peuples, la raison du genre humain, dont le témoignage devient l'infaillible

---

(1) Qui cùm in formâ Dei esset.... Semetipsum exinanivit formam servi accipiens.... factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. *Ep. ad. Philip.* II, 6-8.

garantie de la pureté des traditions primitives qu'il conserve, et qu'il ne pourroit perdre sans perdre en même temps la parole, la pensée, la vie.

L'autorité est donc tout ensemble l'unique fondement de vérité, et l'unique moyen d'ordre ou de bonheur. L'obéissance de l'esprit à l'autorité s'appelle foi, l'obéissance de la volonté, vertu: toute société est dans ces deux choses. Ainsi le genre humain, comme l'enfant et plus que l'enfant, a sa foi, qui est toute sa raison; et il a sa conscience, ou le sentiment, l'amour des vérités sociales qu'il connoît par la foi; et la foi au témoignage du genre humain est la plus haute certitude de l'homme, comme la foi au témoignage de Dieu est la certitude du genre humain.

Hors de là il n'existe qu'un doute universel, et tellement destructif de la raison, que quiconque rejetteroit de son esprit les vérités incompréhensibles que la foi seule y conserve, et qui lui ont été révélées par la parole, seroit contraint de renoncer à la parole même qu'il ne connoît que par le témoignage, et dont il ne peut user que par la foi; contraint par conséquent de renoncer à toutes ses idées, à toutes ses croyances; et qu'est-ce que cela, sinon la mort complète de l'homme? Car, point de vérité, point d'amour, point d'action; donc la mort: voilà pourquoi les anges de ténèbres

même, forcés de rentrer par le châtiment dans l'ordre qu'ils troublèrent par leur crime, croient, parce qu'il faut qu'ils vivent, *credunt et contremiscunt* (1).

Cependant il se rencontrera, je ne sais dans quelle basse région de l'intelligence et comme sur les confins du néant, quelques misérables esprits, tristement fiers d'errer au hasard dans ces solitudes désolées, et à qui un stupide orgueil persuadera que, faits pour régner sur Dieu même, ils ne doivent entrer qu'en conquérans dans le royaume de la vérité. Nous ne croirons, disent-ils, que ce que notre raison comprendra : insensés, qui ne comprennent même pas que le premier acte de la raison est nécessairement un acte de foi, et qu'aucun être créé, s'il ne commençoit par dire *je crois*, ne pourroit jamais dire *je suis*.

Est-il donc si difficile de l'entendre ? Otez la foi, tout meurt ; elle est l'âme de la société, et le fonds de la vie humaine. Si le laboureur cultive et ensemence la terre, si le navigateur traverse l'Océan, c'est qu'ils croient ; et ce n'est qu'en vertu d'une croyance semblable, que nous participons aux connoissances transmises, que nous usons de la parole, des alimens même. On dit à

(1) Ep. Jac. II, 19.

l'enfant, Mangez, et il mange : qu'arriveroit-il s'il exigeoit qu'auparavant on lui prouvât qu'il mourra, s'il ne mange point? On dit à l'homme, Vous voulez aller en tel lieu, suivez cette route : s'il refusoit de croire au témoignage, l'éternité entière s'écouleroit avant qu'il eût acquis seulement la certitude rationnelle de l'existence du lieu où il désire se rendre. La pratique des arts et des métiers, les méthodes d'enseignement, reposent sur la même base. La science est d'abord pour nous une espèce de dogme obscur, que nous ne parvenons ensuite à concevoir plus ou moins, que parce que nous l'avons premièrement admis sans le comprendre, que parce que nous avons eu la foi. Qu'elle vienne à défaillir un instant, le monde social s'arrêtera soudain : plus de gouvernement, plus de lois, plus de transactions, plus de commerce, plus de propriétés, plus de justice; car tout cela ne subsiste que par l'autorité, qu'à l'abri de la confiance que l'homme a dans la parole de l'homme; confiance si naturelle, foi si puissante, que nul ne parvint jamais à l'étouffer entièrement; et celui-là même qui refuse de croire en Dieu sur le témoignage du genre humain, n'hésitera point à envoyer son semblable à la mort sur le témoignage de deux hommes. Ainsi nous croyons, et l'ordre se maintient dans la société; nous croyons, et nos facultés se dévelop-

pent, notre raison s'éclaire et se fortifie, notre corps même se conserve; nous croyons et nous vivons; et forcés de croire pour vivre un jour, nous nous étonnerons qu'il faille croire aussi pour vivre éternellement!

Lorsque notre esprit paroît le plus indépendant, lorsqu'il examine, juge, raisonne, il obéit encore à la loi de l'autorité, et il n'est même actif que par la foi; car pour agir il faut vouloir, et point de volonté sans croyance. Comment la raison pourroit-elle opérer avant d'être? Et qu'est-ce que la raison, si ce n'est la vérité connue? Une intelligence qui ne connoîtroit rien, que seroit-elle? Cherchez dans cette nuit un objet que la pensée puisse saisir. Vous ne trouvez, vous ne voyez que des ombres, parce que la vérité, la lumière n'y est pas. Dieu la retient en lui-même; et ces organes si parfaits, ce corps plein de grâce et de majesté que sa main vient de former avec complaisance, ce n'est pas l'homme encore; mais tout à coup la parole l'anime. Que l'intelligence soit! et l'homme fut. Dès lors, sans pouvoir s'en défendre, et par une invincible nécessité d'être, il croit à la vérité que le témoignage lui révèle, et prend par la foi possession de l'existence.

Tel est l'ordre établi par le Créateur; nous ne

pouvons l'altérer; il est au-dessus de nos atteintes. Cependant la vérité reçue dans notre intelligence, n'y demeure pas stérile; cultivée par la réflexion, elle se développe, elle fructifie; de nouvelles idées paroissent, et nous les jugeons vraies ou fausses, selon la nature des rapports que nous apercevons entre elles et les vérités primitives : juger n'est autre chose que comparer des idées nouvelles à des idées déjà existantes en nous, et qui n'ont pu elles-mêmes être jugées, puisqu'elles n'ont pu être comparées à rien d'antérieur. Ainsi, pour nous, la vérité, ce sont nos idées premières, et l'erreur, tout ce qui n'est pas compatible avec ces idées; la logique, qui nous apprend à faire avec méthode ce discernement, n'est que la théorie de la foi.

Rappelée à son origine, la raison humaine s'affermit inébranlablement. On la voit, si je l'ose dire, étendre ses fortes racines jusque dans le sein de Dieu. C'est là qu'elle puise la vie. Nous naissons à l'intelligence par la révélation de la vérité; et les vérités premières, reposant sur le témoignage de Dieu, ou sur une autorité infinie, ont une certitude infinie (*). Elles constituent notre

(*) Les idées les plus claires ont été tellement obscurcies dans ce siècle philosophique, qu'il est nécessaire de répondre ici à une question que nous avons entendu pro-

raison, qui ne peut être conçue sans elles; et révélées originairement par la parole, elles se transmettent également par la parole; donc dans la société, et seulement dans la société, parce que la vérité, qui est le bien commun des intelligences, doit être possédée en commun par elles; et aucune intelligence ne pouvant exister qu'à l'aide de certaines vérités nécessaires, on doit retrouver ces vérités dans toutes les intelligences, et le témoignage par lequel elles se manifestent n'a pas moins de certitude que le témoignage de Dieu, parce qu'au fond il n'en diffère pas.

De même notre raison, en tant qu'active, ayant été créée de Dieu pour une fin qui est la connoissance de la vérité, la raison générale ne sauroit errer, ou ne pas atteindre sa fin : donc le témoignage universel est infaillible.

Ainsi la vie intellectuelle, comme la vie phy-

---

poser quelquefois. Dieu pouvoit-il tromper l'homme ou lui révéler l'erreur ? Il y a contradiction dans les termes mêmes; car on ne révèle que ce qui est; et l'erreur n'est pas. Qu'on se représente l'âme humaine comme une capacité vide : demander si Dieu y pouvoit mettre l'erreur, c'est demander s'il pouvoit n'y rien mettre, ou laisser l'intelligence dans le néant; c'est demander s'il pouvoit à la fois créer et ne pas créer. L'erreur n'est que la négation d'une vérité connue, une destruction; que voulez-vous détruire là où il n'existe rien ?

sique, dépend de la société qui a tout reçu et conserve tout par ces deux grands moyens, l'autorité et la foi, conditions nécessaires de l'existence. Premièrement, société avec Dieu, principe de la vérité, source éternelle de l'être; secondement, société des intelligences créées, que Dieu a unies entre elles, comme il les a unies à lui-même, et par les mêmes lois. Nous n'avons de vie, de mouvement, d'être enfin qu'en lui (1) : noble émanation de sa substance, notre raison n'est que sa raison, comme notre parole n'est que sa parole. Oui, nous sommes quelque chose de grand, et je commence à comprendre ce mot : « Faisons l'homme à notre image » et à notre ressemblance (2). » *Faisons* : il y a ici délibération, conseil, quelque haute et secrète société, dont la parole encore est le lien; et je me demande, que seroit donc l'homme seul, l'homme séparé de ses semblables et séparé de Dieu? Je vois son être qui le fuit de toutes parts; plus de certitude, plus de vérité, plus de pensée, plus de parole; fantôme muet!.... Non, *il n'est pas bon que l'homme soit seul* (3).

---

(1) In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus. *Act.* XVII, 28.

(2) Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. *Gen.* I, 26.

(3) Non est bonum esse hominem solum. *Ibid.* II, 18.

Et quand nous parlons de l'homme, il faut entendre que les mêmes lois régissent toutes les intelligences. Aucun être fini n'a en soi la lumière qui doit l'éclairer, et le plus élevé des esprits célestes, n'existant non plus que parce qu'il croit, n'est pas moins passif que l'homme en recevant la vérité, et pour lui comme pour nous, la certitude n'est qu'une pleine foi dans une autorité infaillible.

Ne rougissons donc point de nous soumettre à cette sublime autorité, sous laquelle ploient les anges mêmes, et qui règne encore plus haut. L'univers matériel lui obéit, et ne la connoît pas. Une voix a parlé aux cieux, et les astres dociles redisent incessamment, dans tous les points de l'espace, cette grande parole qu'ils n'ont point entendue. Pour eux l'autorité n'est que la puissance; mais, pour les êtres intelligens qui vivent de vérité et doivent concourir librement à l'ordre, elle est *la raison générale, manifestée par le témoignage ou par la parole*. Le premier homme reçoit les premières vérités, sur le témoignage de Dieu raison suprême, et elles se conservent parmi les hommes, perpétuellement manifestées par le témoignage universel, expression de la raison générale. La société ne subsiste que par sa foi dans ces vérités, transmises de générations en généra-

tions comme la vie, qui s'éteindroit sans elles, transmises comme la pensée, puisqu'elles ne sont que la pensée même reçue primitivement et perpétuée par la parole. Se roidir contre cette grande loi, c'est lutter contre l'existence; il faut, pour s'en affranchir, reculer jusqu'au néant. Créatures superbes qui dites, Nous ne croirons pas, descendez donc. Et nous, guidés par la lumière que repousse votre orgueil, nous nous élèverons jusque dans le sein du souverain Etre, et là encore nous retrouverons la loi qui vous humilie; car la vérité n'est en Dieu même que l'éternelle raison manifestée par le témoignage du Verbe, et la certitude divine n'est qu'une foi infinie en ce témoignage éternellement rendu et éternellement cru; et la religion, qui nous unit à Dieu en nous faisant participer à sa foi et à son amour, n'est encore, dans ses dogmes, que ce témoignage traduit en notre langue par le Verbe lui-même revêtu de notre nature, ou la manifestation sensible de la raison universelle; en sorte que si nous voulons y être attentifs, nous comprendrons que Dieu, avec sa toute-puissance, ne nous pouvoit donner une plus haute certitude des vérités que son fils est venu nous révéler, puisqu'il ne les connoît, ou ne se connoît lui-même que par une semblable révélation.

Mais l'ordre des idées ne nous permet pas en ce

moment d'arrêter nos regards sur ces magnifiques harmonies, qui ravissent de joie l'intelligence. Avant d'admirer par quels moyens la religion a été établie et se conserve, nous devons prouver qu'il en existe nécessairement une véritable. Cette tâche sera facile, maintenant qu'ayant placé la raison humaine sur sa base, nous savons comment on peut reconnoître avec certitude la vérité. Nous ne la demanderons pas à l'esprit de l'homme, mais à la raison de la société. Nous interrogerons les croyances, les traditions du genre humain, nous constaterons ses décisions; et s'il se présente un contradicteur, ouvrant devant lui deux voies, dans l'une desquelles il faut absolument marcher, la voie solitaire et ténébreuse du jugement individuel, qui aboutit au néant, et la voie sociale de l'autorité, qui conduit à la vie ou à Dieu même, pour toute réponse nous lui dirons : Choisissez.

CHAPITRE XVI.

Qu'il existe une vraie Religion, qu'il n'en existe qu'une seule, et qu'elle est absolument nécessaire au salut.

On a, depuis soixante ans, assez plaidé la cause du désespoir et de la mort : j'entreprends de défendre celle de l'espérance. Quelque chose me presse d'élever la voix, et d'appeler mon siècle en jugement. Je suis las d'entendre répéter à l'homme : Tu n'as rien à craindre, rien à attendre, et tu ne dois rien qu'à toi. Il le croiroit peut-être enfin ; peut-être qu'oubliant sa noble origine, il en viendroit jusqu'à se regarder en effet comme *une masse organisée qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins* (*); jusqu'à dire *à la pouriture, vous êtes ma mère, et aux vers, vous êtes mes frères et mes sœurs* (1) ; peut-être qu'il se persuaderoit réellement être affranchi de

(*) C'est ainsi que Saint-Lambert définit l'homme.

(1) Putredini dixi : Pater meus es ; mater mea, et soror mea vermibus. *Job.* XVII, 14.

tout devoir envers son auteur; peut-être que ses désirs mêmes s'arrêteroient aux portes du tombeau, et que, satisfait d'une frêle supériorité sur les brutes, passant comme elles sans retour, il s'honoreroit de tenir le sceptre du néant. Je veux le briser dans sa main. Qu'il apprenne ce qu'il est, qu'il s'instruise de sa grandeur, aussi-bien que de sa dépendance. On s'est efforcé d'en détruire les titres; vaine tentative, ils subsistent : on les lui montrera. Ils sont écrits dans sa nature même; tous les siècles les y ont lus. Je les citerai à comparoître, et on les entendra proclamer l'existence d'une vraie Religion. Qui osera les démentir, et opposer à leur témoignage ses pensées d'un jour? Nous verrons qui l'osera, quand tout à l'heure, réveillant les générations éteintes, et convoquant les peuples qui ne sont plus, ils se lèveront de leur poussière pour venir déposer en faveur des droits de Dieu et des immortels destins de l'homme.

Et pourquoi périroit-il? Qui l'a condamné? Sur quoi juge-t-on qu'il finisse d'être? Ce corps qui se décompose, ces ossemens, cette cendre, est-ce donc l'homme? Non, non, et la philosophie se hâte trop de sceller la tombe. Qu'elle nous montre des parties distinctes dans la pensée, alors nous comprendrons qu'elle puisse se dissoudre. Elle ne l'a pas fait, elle ne le fera jamais; jamais

elle ne divisera l'idée de justice ni ne la concevra divisée en différentes portions ayant entre elles des rapports de grandeur, de forme et de distance; elle est une, ou elle n'est point. Et le désir, l'amour, la volonté, voit-on clairement que ce soient des propriétés de la matière, des modifications de l'étendue? Voit-on clairement qu'une certaine disposition d'élémens composés, produise le sentiment essentiellement simple, et qu'en mélangeant des substances inertes, il en résulte une substance active, capable de connoître, de vouloir et d'aimer (*)? Merveilleux effet de l'organisation! Cette boue que je foule aux pieds, n'attend qu'un peu de chaleur, un nouvel arrangement de ses parties, pour devenir de l'intelligence, pour embrasser les cieux, en calculer les lois; pour franchir l'espace immense, et chercher par-delà tous les mondes, non-seulement visibles, mais imaginables, un infini qui la satisfasse : atome à l'étroit dans l'univers! Certes, je plains les esprits assez foibles pour croupir dans ces basses il-

(*) L'homme, par son corps, n'existe que dans le présent; il n'existe, par son esprit, que dans le passé et dans l'avenir; car le présent est insaisissable à la pensée. Le mode d'existence du corps et de l'esprit diffère donc essentiellement; l'esprit et le corps sont donc d'une nature essentiellement diverse.

lusions; que si encore ils s'y complaisent, s'ils redoutent d'être détrompés, je n'ai point de termes pour exprimer l'horreur et le mépris qu'inspire une pareille dégradation.

Et que disent-ils cependant? Ils appellent les sens en témoignage; ils veulent que la vie s'arrête là où s'arrêtent les yeux; semblables à des enfans qui, voyant le soleil descendre au-dessous de l'horizon, le croiroient à jamais éteint. Mais quoi, sont-ils donc les seuls qu'ait frappés le triste spectacle d'organes en dissolution? Sont-ils les premiers qui aient entendu le silence du sépulcre? Il y a six mille ans que les hommes passent comme des ombres devant l'homme; et néanmoins le genre humain, défendu contre le prestige des sens par une foi puissante et par un sentiment invincible, ne vit jamais dans la mort qu'un changement d'existence, et, malgré les contradictions de quelques esprits dépravés, il conserva toujours, comme un dogme de la raison générale, une haute tradition d'immortalité. Que ceux-là donc qui la repoussent se séparent du genre humain, et s'en aillent à l'écart porter aux vers leur pâture, un cœur palpitant d'amour pour la vérité, la justice, et une intelligence qui connoît Dieu.

Mais laissons ces discussions superflues. La Religion prouvée, tout sera prouvé.

Dieu ayant créé l'homme être intelligent, il existe entre Dieu et l'homme des rapports nécessaires.

Tout rapport entre les êtres dérive de leur nature; car s'il n'en dérivoit pas, il leur seroit étranger; ce ne seroit donc pas un rapport, ce ne seroit rien.

Donc les rapports entre Dieu et l'homme dérivent de la nature de l'homme et de celle de Dieu.

Ces rapports constituent, à proprement parler, la Religion. Donc il existe une vraie Religion, ou une religion nécessaire.

Tout à l'heure j'éclaircirai ces propositions en les développant. J'arrive aux conséquences immédiates qui s'en déduisent.

La Religion étant l'expression des rapports qui dérivent de la nature de Dieu et de celle de l'homme, il s'ensuit, premièrement, qu'il ne peut en exister qu'une seule, puisque ces rapports sont invariables; secondement, que toute religion fausse est opposée à la nature de Dieu et à celle de l'homme, qu'elle les sépare, par conséquent, au lieu de les unir, les détruit au lieu de les conserver: ainsi l'erreur dans la foi sépare l'homme de Dieu considéré comme vérité suprême; l'erreur dans les actions, ou le crime, sépare l'homme de Dieu considéré comme auteur de l'ordre.

Donc l'homme ne peut se sauver que dans la vraie Religion ; car le salut n'est autre chose qu'une union éternelle avec Dieu, comme la réprobation n'est qu'une éternelle séparation de Dieu.

A moins de nier Dieu et de se nier soi-même, il faut admettre ces principes; il faut les admettre, ou renoncer à toute philosophie. Si l'on en doutoit, qu'on y substitue les propositions contradictoires : je ne crains point de le dire, pressée de les avouer, la raison consentiroit plutôt à sa destruction; et c'est pour cela, c'est parce qu'elle est faite pour la vérité, ou pour Dieu même, qu'après avoir rompu cette magnifique alliance, vile adultère de l'erreur, et bientôt délaissée, elle se condamne elle-même à mort, et se précipite dans le scepticisme.

Qu'il y ait des rapports naturels entre Dieu et l'homme, c'est une suite nécessaire de leur existence simultanée, et de la dépendance absolue où nous sommes du premier Etre. S'il n'y avoit point de rapports entre nous et Dieu, il ne pourroit rien sur nous, il ne nous connoîtroit pas, nous ne le connoîtrions point; un voile impénétrable, éternel, le déroberoit à nous, et nous à lui. L'idée même de l'homme lui seroit totalement incompréhensible ; car s'il le concevoit seulement comme possible, dès lors il y auroit des rapports possi-

bles entre Dieu et l'homme, et au moment où l'homme commenceroit d'exister, des rapports réels, ou, pour parler avec une précision rigoureuse, des rapports réalisés. Ce n'est pas sans répugnance que j'emploie le temps à développer des notions si simples, et que je ramène l'homme aux élémens de la raison humaine. Enfin il est nécessaire, et peut-être encore ne convaincrai-je pas plusieurs de ceux qui me liront; tant les ténèbres se sont épaissies autour de nous! Répondez cependant: La suprême vérité n'est-elle pas en harmonie avec votre intelligence, le bien infini avec vos désirs et votre amour? Ne sentez-vous pas en vous quelque chose qui vous avertit de votre dépendance? Ne devez-vous rien à celui par qui vous existez? N'avez-vous été créé pour aucune fin? N'y a-t-il aucune relation entre vos facultés et leur auteur, entre votre être et le principe de l'être? Que dis-je? Nous ne pouvons parler de Dieu sans exprimer quelqu'un des rapports qui nous unissent à lui, et notre pensée elle-même est un de ces rapports, et le plus noble, puisqu'elle n'est au fond que la vérité, ou Dieu même connu de nous. Puissance, sagesse, bonté, justice, tous ces attributs de l'Etre divin, inhérens à sa nature, ne nous sont concevables que par leur liaison avec la nôtre; comme aussi nous ne parvenons à nous con-

cevoir nous-mêmes, qu'en remontant à la première cause de toutes les existences, qu'en découvrant nos rapports avec Dieu.

Et partout ne voyons-nous pas des relations analogues? Ainsi l'enfant a des rapports naturels avec le père, les sujets avec le souverain. Ces rapports constituent la famille et la société; et la Religion n'est non plus que la société de Dieu et de l'homme. Si nos devoirs envers nos semblables en font partie, c'est qu'ils dérivent nécessairement de nos devoirs envers Dieu, de la volonté du pouvoir suprême, à qui nous devons obéissance par cela seul que nous existons. Nulle société donc, nul ordre sans religion. Aussi remarquez que, sitôt que l'on nie les rapports entre Dieu et l'homme, on est contraint de nier également les rapports entre le souverain et le sujet, entre le père et l'enfant; on est contraint de détruire toute société, et l'élément même de la société, qui est la famille.

En généralisant ces observations, il est aisé de comprendre que tous les êtres, intelligens ou matériels, ont entre eux des rapports déterminés par leur nature. Les lois physiques, morales, politiques et religieuses sont l'expression de ces rapports, dont l'ensemble constitue l'ordre: et comme il n'est pas au pouvoir des êtres de changer leur nature, il faut qu'ils meurent, ou qu'ils se con-

forment aux lois qui en dérivent; et le désordre dont toutes les langues ont fait le synonyme de maladie, et que tous les peuples, avertis par la raison et l'expérience, regardent comme un symptôme de mort, n'est que la violation des lois naturelles.

De là cet effroi qui s'empare des hommes, quand ils croient apercevoir un dérangement dans les lois du monde matériel. L'univers leur semble toucher à sa fin. L'esprit un moment a douté de l'ordre, et l'épouvante consterne les cœurs.

Rien d'indépendant, rien d'isolé dans la création : expression, si je l'ose dire, d'une magnifique pensée de Dieu, les êtres s'y lient aux êtres, et les mondes aux mondes, comme les mots s'enchaînent dans le discours; mais la liaison la plus intime, la plus nécessaire, est sans doute celle de cette pensée même avec la puissante raison qui l'a produite. Et nous savons qu'en s'élevant encore plus haut, et, comme parle Leibnitz, jusque dans la région infinie des essences, on découvre, à travers un voile de lumière, trois personnes liées par des rapports à jamais immuables; en sorte que, dans le fond le plus secret de son être, Dieu lui-même est une grande et éternelle société.

Mais, pour considérer l'homme en particulier, le corps n'a-t-il pas les lois de sa vie, expression

de ses rapports avec les autres corps, et de ses différentes parties entre elles? Que ces lois soient troublées, le corps souffre; qu'elles soient totalement interverties, il périt. En qualité d'êtres physiques, la plupart des substances matérielles, brutes ou organisées, l'air, la lumière, l'eau, les plantes, nous sont immédiatement nécessaires pour nous conserver; nous vivons dans une dépendance absolue de tout ce qui nous environne, et pour nous assurer un seul moment d'existence, des millions de rapports, dont la chaîne s'étend du grain de sable imperceptible jusqu'au soleil le plus éloigné de notre système, doivent se maintenir invariables.

Mais qu'est-ce que ces rapports purement physiques, comparés à ceux qui nous unissent avec les êtres intelligens? et combien j'ai pitié de ces esprits bassement curieux, qui, oubliant tout le reste, se réjouissent en eux-mêmes et s'admirent quand ils ont aperçu quelque relation nouvelle entre les corps. N'apprendront-ils donc jamais à s'élever au-dessus des organes, et à connoître des lois plus nobles que celles du mouvement et de la pesanteur? Des rapports de l'homme avec ses semblables, je vois naître l'ordre moral, la raison, la société, si nécessaire que, hors d'elle, l'homme ne peut ni se perpétuer, ni se conserver, comme elle-même

ne se conserve et ne se perpétue qu'en se conformant aux lois qui résultent de la nature de l'homme. Point de salut pour elle que dans la possession de la vérité et la soumission à l'ordre; et, pour nous, point de vie que celle qu'elle nous communique. Qu'importe qu'on cite trois ou quatre animaux à face humaine trouvés dans les bois, où, sans idées, sans langage, mus par d'aveugles appétits, ils partageoient la pâture des bêtes : certes, ce n'est pas là l'homme. Et encore, ces êtres imparfaits appartenoient originairement à la société, et lui devoient, avec la naissance, une première éducation ; car on ne prétendra pas qu'un enfant, jeté dans les forêts en sortant du sein de sa mère, privé de force et d'expérience, ait pu subsister deux jours.

Mais, je le répète, ce n'est pas là l'homme; manger, digérer, dormir, ce n'est pas toute sa destinée, et l'on consentira peut-être à lui permettre d'autres fonctions : ce seroit aussi trop lui ravir, que de le déshériter à la fois de la pensée, de la parole, de la vertu, de l'espérance et de l'amour. Or j'ai prouvé que toutes ces choses sont des dons de la société. Pour aimer il faut connoître, pour connoître il faut avoir entendu ou vu parler; car on parle aux yeux comme à l'oreille, et l'écriture n'est qu'une parole figurée. Ainsi, hors de la société, la vie

morale et intellectuelle s'éteint de même que la vie physique, et, séparé de ses semblables, l'homme meurt tout entier.

Que sera-ce donc séparé de Dieu, de la vérité suprême et du souverain bien? La violation d'une seule loi du corps, un léger désordre dans nos organes, devient pour nous une cause de souffrances et de mort; et nous violerions impunément les lois de la raison, la règle éternelle des devoirs, l'ordre conservateur des intelligences! Nos désirs ignorans et notre volonté pervertie prévaudraient contre la sagesse, la justice et la toute-puissance! Que ceux-là s'en flattent, qui se sentent assez forts pour vaincre Dieu.

Deux sortes de rapports nous unissent à lui, parce qu'il est tout ensemble et le principe de notre vie, et le pouvoir de la société à laquelle nous appartenons comme êtres intelligens. Violer ces rapports, c'est donc, premièrement, violer notre nature, et nous constituer dans un état de ruine; en second lieu, c'est violer les lois de la société dont nous sommes membres, et la loi fondamentale de toute société, qui est l'obéissance au pouvoir. Or, si dans ce monde d'épreuve, image fugitive de notre vraie patrie, celui-là est retranché de la société qui en viole les lois, qui désobéit au pouvoir, pense-t-on que, dans la société par-

faite dont Dieu est le monarque, ce rapport de justice ou cette grande loi de l'ordre demeure sans exécution? Pense-t-on qu'il ne sache pas défendre son royaume et se défendre lui-même? Il n'a pas besoin pour cela de sortir de son repos; l'ordre qu'il a établi se maintient ou se répare de soi-même. Ici-bas la société rejette de son sein, ou punit de mort ceux qui la troublent; elle les dépouille de tous les biens qu'ils tenoient d'elle; car la vie même est un bienfait de la société, et en l'ôtant à qui en abuse contre elle, elle ne fait que reprendre ce qu'elle avoit donné. De même, être retranché de la société éternelle, c'est être éternellement puni de mort, ou privé à jamais de tout bien, puisque Dieu les renferme tous. Mais ce retranchement terrible, ce n'est pas Dieu qui l'opère par un acte particulier; il est la suite, l'effet nécessaire de la violation des rapports qui nous unissent à lui; nous mourons à la vérité, à l'amour, à l'espérance, comme le corps meurt quand nous violons volontairement ses lois, et jamais l'âme ne périt que par un suicide.

Pour bien comprendre la misère d'une créature ainsi séparée de Dieu, il faut nous souvenir qu'il est notre lumière, le principe et le terme de notre amour, en sorte que nous ne nous aimons nous-mêmes que par le mouvement qui nous porte vers

le souverain bien ou la souveraine vérité. Ici nous n'en sommes jamais séparés totalement. L'athée même participe aux vérités que la société conserve; protégé quelque temps par l'ordre même qu'il viole, il vit de la foi sociale et des biens qui en sont le fruit, comme un étranger s'assied en passant à la table de la famille. Mais, au moment du départ, il n'emporte que ce qui est à lui ; et qu'a-t-il en propre que les ténèbres, avec je ne sais quelle faim dévorante d'un bonheur que rien de créé ne peut lui offrir? Vide de tout bien, et ne pouvant aimer que le bien, il se hait, dès lors, d'une haine infinie ; car l'amour du souverain bien implique la haine du souverain mal; et conçoit-on un mal plus grand que d'être à jamais privé de sa fin? Je dis à jamais ; car comment l'homme rentreroit-il en société avec Dieu? De lui-même il ne le peut pas, puisqu'il ne peut forcer Dieu de l'éclairer, de l'aimer, de s'unir à lui; et Dieu non plus ne le peut pas, parce qu'il ne peut aimer le mal, ni vouloir le désordre, ou sa propre destruction. Donc, aussi long-temps que Dieu sera Dieu, aussi long-temps qu'il s'aimera comme le principe de toute perfection et de tout ordre, il ne peut aimer un être mauvais, ni s'unir à lui ; donc leur séparation, une fois consommée, est éternelle.

Tandis que nous vivons dans la société pré-

sente, nous tenons encore à Dieu par elle; nous pouvons nous replacer dans nos vrais rapports avec lui; nous pouvons le connoître, l'aimer, obéir à l'ordre qu'il a établi; car en toute société humaine, même la plus imparfaite, il y a connoissance, amour ou crainte de la Divinité, et un ordre moral auquel l'homme est libre de se soumettre. Mais après cette vie, une autre vie commence dans une autre société; société du bien, ou de vérité et d'amour, si nous sommes demeurés volontairement unis à Dieu; société du mal, ou de ténèbres et de haine, si nous nous sommes séparés volontairement de Dieu; et tout changement dès lors est impossible, parce que l'homme ne peut plus ni aimer Dieu, ni s'aimer lui-même, ni par conséquent se repentir: il ne peut s'aimer, parce qu'il ne voit en lui aucun bien; il ne peut aimer Dieu, parce que Dieu le repoussant de toute sa justice, ne peut vouloir lui imprimer aucun mouvement vers lui. Bien plus, quand le souverain Etre, s'oubliant lui-même, lui ouvriroit les portes de l'abîme où il s'est précipité, sa conscience l'arrêteroit sur le seuil: il refuseroit une autre demeure; car, en celle qu'il a méritée, il est dans l'ordre, et l'ordre même dont nous souffrons est plus conforme à notre nature, il est pour nous une moindre souffrance que ne le seroit sa violation. Tel est, même ici-

bas, l'empire de la justice sur l'homme, que, pressé du remords, on l'a vu solliciter la punition comme une grâce : le supplice soulage quelquefois. Ainsi Dieu ne concourt au châtiment de l'homme coupable, qu'en le laissant là où il s'est placé et où il demeure volontairement.

Et qu'on ne se flatte pas que la longue durée du châtiment efface la faute. La punition ne rend pas plus l'innocence, que la mort, punition aussi des désordres corporels, ne rend la santé : et certes, si nous n'accusons pas Dieu, si nous ne nous étonnons pas en voyant cette punition terrible, immuable, de la violation, même involontaire, des lois physiques, je ne sais pourquoi nous nous étonnerions de ce qu'un semblable châtiment soit la suite de la violation volontaire des lois de l'intelligence.

Aussi presque toujours ne feint-on d'en douter que pour s'étourdir soi-même. L'idée d'une peine infinie consterne l'imagination. Cette idée néanmoins est si naturelle à l'homme, elle le remplit d'une si vive terreur, qu'il embrasse avec joie, pour s'y dérober, l'espoir d'un anéantissement éternel. Otez la crainte de l'enfer, cet effroyable amour du néant seroit inexplicable; car l'homme hait invinciblement sa destruction. Il ne pourroit songer sans horreur qu'il cessera d'être, s'il ne redoutoit d'être

à jamais misérable. La mort même n'est si affreuse que parce qu'elle est une image du néant. Nul doute que, si l'on proposoit aux hommes, au prix de longues souffrances dans l'autre vie, une félicité sans terme et sans mesure, ils ne l'acceptassent avec empressement à cette condition, de préférence au néant. Donc, quiconque désire le néant, craint l'enfer.

Je crois avoir prouvé qu'il existe une religion véritable, ou des rapports nécessaires entre Dieu et l'homme; que ces rapports étant invariables comme la nature de l'homme et celle de Dieu, il n'existe qu'une seule vraie religion; et enfin qu'il n'y a de salut, ou de bonheur et de vie, que dans son sein, puisque aucun être ne peut vivre qu'en se conformant aux lois qui dérivent de sa nature.

Ces conséquences se déduisent si évidemment de l'existence simultanée de Dieu et de l'homme, que je ne pense pas qu'on les conteste. Mais quand on les nieroit, il m'importeroit peu, et voici ma réponse à ceux que le raisonnement n'aura pas convaincus : Mon dessein n'est pas de disputer; je ne viens point m'engager avec vous dans des controverses interminables. Ce n'est ni votre raison, ni la mienne qui doit décider ces grandes questions, mais la raison générale. Reconnoissez son

autorité, ou abjurez votre propre raison, car elle n'a pas d'autre fondement. Ne dites point, Je ne comprends pas : il suffit que tous les peuples aient compris, il suffit qu'ils aient cru. Ne dites point, Cela répugne à mon jugement : qu'est-ce que votre jugement, et de quel droit osez-vous l'alléguer? De qui avez-vous reçu l'intelligence, sinon de la société? Elle vous a donné la parole, elle vous a donné la pensée, et avec cette pensée d'emprunt, vous prétendriez réformer les siennes! Ne voyez-vous pas que, sur aucun point, vous n'êtes assuré de la vérité que par son témoignage? Croyez-la donc, ou ne croyez rien. Croyez tous les peuples, lorsqu'ils attestent qu'entre l'homme et son auteur, il existe des rapports naturels immuables, ou renoncez à toute certitude. Si, une seule fois, vous vous élevez contre l'autorité du genre humain, à l'instant, comme je l'ai fait voir, vous perdez le droit de rien affirmer; et l'acte par lequel un esprit créé se constitue roi de ses pensées, n'est qu'une effrayante abdication de la vie.

Or, quel est le peuple qui n'ait pas cru à l'existence d'une vraie religion, qui n'ait pas repoussé comme fausses toutes les religions contraires à la sienne, et regardé comme un crime la violation des devoirs qu'elle impose? Qu'on nous montre ce peuple étonnant, sans Dieu, sans foi, sans culte.

On ne le tentera même pas. Depuis l'origine des sociétés, un pouvoir supérieur, qui n'est que la raison sociale, éclairée par une raison plus haute encore, prosterne le genre humain au pied des autels; et de tous les points de la terre, une voix puissante n'a cessé de monter vers les cieux, pour y porter les prières et les adorations des mortels. Qu'importe, dans ce magnifique concert, le silence de quelques hommes? Qu'importent leurs opinions et leurs doutes solitaires? En accusant d'erreur toutes les nations et tous les siècles, ils se convainquent eux-mêmes de folie; car quelle folie plus extrême que d'opposer à la raison générale, sa propre raison, incapable dès lors de se prouver à elle-même qu'elle est?

Enfin, il se trouvera des intelligences rebelles qui en viendront jusque-là. Elles mettront leur gloire à se séparer de la société où elles puisent la vie, et on les entendra chanter en triomphe leur hymne de mort. Etrange dégradation! Et qui peut donc inspirer à quelques insensés cette monstrueuse répugnance pour leur auteur? Ils s'en vont cherchant ardemment de nouveaux rapports entre eux et les créatures, entre leurs organes et les substances brutes; même ils en rêveront avec joie entre la matière et leur pensée, entre leurs destinées et le néant; et les voilà qui s'indignent quand

on leur parle de leurs rapports avec la Divinité! Cela confond; mais il est ainsi : Dieu les fatigue, Dieu leur déplaît ; ils l'ont pris à dégoût. Ils pourront supporter toutes les lois, hors les siennes. Ah! j'en aperçois la raison. Pénétrez au fond de ce cœur, qu'y découvrez-vous? des penchans que la religion réprouve ; il faut les vaincre, on ne le veut pas : un orgueil démesuré, qui aspire à une indépendance sans bornes, et refuse d'obéir même à Dieu; il faut le soumettre, on ne le veut pas. Donc c'est la volonté qui déprave l'entendement ; et j'en comprends mieux encore cette grande loi de châtiment portée contre l'impie. Oui, une effroyable punition est due à ce désordre effroyable. Qui se soustrait au sceptre du monarque, trouvera tôt ou tard le glaive du juge. J'en atteste la foi du genre humain, la raison de toutes les sociétés. Une autre vie au delà de cette vie, des peines et des récompenses infinies en durée, tel est le symbole de la tradition. Partout vous rencontrerez la crainte et l'espérance à l'entrée du tombeau; partout on vous dira que, de ses profondeurs mystérieuses, partent deux routes à jamais séparées, dont l'une conduit au royaume des ténèbres, des souffrances et de la haine, et l'autre aux régions de la lumière, des joies immortelles et de l'amour. Mais nous n'avons pas même besoin de recourir à

cet infaillible témoignage. Lorsqu'au milieu des religions diverses, nous aurons découvert la véritable, il suffira d'écouter ce qu'elle nous apprendra sur ce point. Cherchons donc par quel moyen nous parviendrons à la reconnoître; et d'avance, nous dégageant de tout préjugé contraire à ses enseignemens, de toute passion contraire à ses lois, préparons notre esprit à lui obéir et notre cœur à l'aimer.

CHAPITRE XVII.

Réflexions générales sur la possibilité et sur les moyens de discerner la vraie religion.

Elevons-nous un moment au-dessus de la terre, et de tout cet univers visible, pour entendre ce que c'est que l'homme, et le contempler dans sa grandeur. A peine s'est-il reconnu lui-même, qu'il se sent à l'étroit dans l'immensité. Roi de la création, il jette un regard sur son empire, et le dédaigne. Sa pensée, son amour, s'élancent dans l'infini ; il y cherche l'Etre éternel, il le découvre ; et alors, seulement alors, ses anxiétés s'apaisent et ses désirs se reposent. L'ordre universel lui apparoît dans son immuable magnificence ; il y voit sa place fixée à jamais par la sagesse suprême ; il y voit les rapports qui l'unissent avec toutes les intelligences, avec Dieu même, leur principe et leur centre, avec la vérité souveraine et le souverain bien. A cette hauteur, il s'appuie sans étonnement sur ses destinées immortelles, et il aspire avec calme au rang qui lui est promis dans la su-

blime société dont le Tout-puissant est le monarque.

Pour obtenir ce rang ou pour atteindre sa fin, il faut qu'il obéisse aux lois de son être; car tout être, comme nous l'avons vu, a ses lois ou sa manière propre d'exister : il vit en s'y conformant, il périt s'il les viole. Relatives à notre nature, les lois de notre être embrassent nécessairement toutes nos facultés; et il est étrange que, reconnoissant les lois de la matière et de notre organisation physique, on se persuade que l'intelligence, l'amour, ou ce qui constitue véritablement l'homme, ne soit soumis à aucune loi.

Mais si, comme on n'en sauroit douter, il existe entre notre intelligence et la vérité, entre notre amour et le bien, des rapports indépendans de notre volonté, ces rapports sont, pour l'homme moral et intelligent, les lois naturelles de la vie; et il ne peut pas plus les enfreindre impunément que les lois du corps.

On ne dira pas que nous avons la connoissance innée de celles-ci, ni que nous les découvrons par le raisonnement. Nous apportons, il est vrai, la faculté de connoître, mais nous ne connoissons rien en naissant. Il en seroit ainsi, de l'aveu de Rousseau, quand nous naîtrions avec des organes pleinement développés. Dans les premiers temps

de notre existence, on nous force d'obéir aveuglément aux lois physiques, les seules auxquelles nous soyons alors soumis, parceque nous ne sommes encore qu'êtres physiques. Lorsque nous devenons capables de pensée, on nous instruit de ces mêmes lois, on nous les notifie, pour ainsi dire, sans se mettre en peine de les expliquer, et nous y croyons sur le témoignage des autres hommes ou de la société. Ainsi se forme la foi, ainsi la vie se conserve. Ni la raison, ni l'expérience ne sauroient, à cet égard, suppléer l'autorité; car, avant que la raison ait commencé de poindre, avant que nous ayons pu acquérir aucune expérience, il faut nécessairement ou mourir, ou se conformer aux lois du corps.

Mais l'homme moral et intelligent doit vivre aussi de sa vie propre; il doit connoître, aimer, sans quoi il n'existeroit pas; et la religion n'est autre chose que la loi naturelle de l'intelligence, l'ensemble des rapports ou des vérités qui dérivent de notre nature et de la nature de l'Etre souverainement intelligent. Nous vivons donc plus ou moins de la vie spirituelle, selon que la vérité nous est plus ou moins connue; et le plus haut degré de vie ou de bonheur consiste à connoître parfaitement la vérité infinie, et à en jouir pleinement par l'amour. L'ignorance absolue est

l'état qui précède la naissance, un profond sommeil de nos facultés; l'ignorance partielle en est le développement imparfait. Elle diffère de l'erreur en ce que celle-ci n'est pas simplement une privation, mais un désordre, une maladie quelquefois mortelle.

Or combien n'est-il pas absurde de supposer qu'ayant une fin qu'il ne peut atteindre qu'en obéissant à des lois naturelles ou nécessaires, l'homme intelligent n'ait aucun moyen de connoître ces lois; et que, par des volontés contradictoires, ou par une haine insensée pour l'être qu'il venoit de former à son image, Dieu lui eût montré la vie comme un leurre, et ne lui en eût donné le désir que pour être son tourment éternel?

Ne blasphémons point la Divinité; elle veut le bonheur de ses créatures; car la gloire d'un être bon est de manifester sa bonté; il se doit à lui-même cette haute justice. Qu'est-ce que le bonheur? le repos de l'ordre; et de quel désordre l'Etre parfait peut-il être auteur? Comment le mal seroit-il l'objet direct de ses volontés? Non, Dieu n'existe pas, ou il veut le salut de tous les hommes. Il ne les punit point d'être sortis de ses mains, et ce n'est pas la haine qui a fécondé le néant. Qui oseroit dire, qui oseroit penser qu'en nous imposant des lois dont l'infraction a des effets

si terribles, il les ait couvertes d'un voile impénétrable à nos yeux? Qu'il ait jeté dédaigneusement tant de millions d'intelligences entre la vérité et l'erreur, entre le bien et le mal, sans moyen de les discerner? Qu'il se dérobe à celui qui le cherche; qu'il étende à ses pieds un océan de ténèbres, et repousse loin du rivage l'infortuné qui s'efforce d'aborder?

Mais pour comprendre toute l'absurdité de l'hypothèse que je combats, il faut s'élever encore à de plus hautes considérations; il faut se représenter l'homme, non comme un être isolé, mais comme un chaînon de la vaste hiérarchie des êtres, comme un membre de l'éternelle société des intelligences. Or tout ce qui est n'existant que pour cette société, et devant concourir à sa perfection, l'homme en particulier doit acquérir toute la perfection que comporte sa nature. Il doit vivre pour que l'ordre universel soit complet, il doit vivre d'une vie parfaite pour que l'ordre lui-même soit parfait. Si l'impossibilité de connoître les lois de l'intelligence le forçoit de les violer, ce seroit Dieu même qui attenteroit volontairement à sa sagesse et à sa gloire; ce seroit, dans l'Etre infini, comme un effroyable essai de suicide.

Au reste, il suffit d'en appeler au témoignage du genre humain. Tous les peuples ont eu une

religion qu'ils croyaient vraie ; donc tous les peuples ont cru qu'on pouvoit connoître la vraie religion. Aucune religion, même fausse, ne se seroit établie sans cette croyance. Or les croyances universelles sont des décisions de la raison générale; les rejeter ou les contester, c'est détruire la raison même. Donc, quelle que soit la vraie religion, il est possible de la reconnoître. Si l'on prétend que tous les peuples ont pu se tromper sur ce point, ils ont pu se tromper également sur l'existence du premier Etre, ils ont pu se tromper sur tout; et dès lors plus de certitude, plus de vérité, plus d'erreur, mais un doute si profond qu'il n'auroit d'autre expression que le silence.

Et qu'on n'objecte pas la multitude des cultes divers. Cela prouve seulement qu'en religion, comme en tout le reste, l'erreur peut se mêler à la vérité; cela prouve l'ignorance et les passions de l'homme, la foiblesse de son esprit, lorsqu'il substitue ses propres pensées aux traditions antiques; cela prouve enfin la nécessité d'un examen sérieux, et rien de plus.

Pour diriger cet examen, il nous reste à chercher quel est le moyen général offert aux hommes pour discerner avec certitude, entre les différentes religions, la véritable.

Ce moyen est en nous, ou hors de nous. Les

seuls moyens de connoître que nous ayons en nous-mêmes, sont le sentiment et le raisonnement : hors de nous il n'existe que l'autorité. Donc les hommes doivent parvenir à la connoissance de la vraie religion, soit par le sentiment ou une révélation immédiate, soit par le raisonnement, soit enfin par la voie de l'autorité.

Avant d'examiner à fond chacun de ces trois moyens, nous ferons observer qu'il résulte de nos recherches précédentes, que la certitude n'a point de base en nous-mêmes. N'existant que par la volonté d'un autre être, nos facultés s'appuient nécessairement sur quelque chose d'extérieur; et le degré de confiance qu'on leur doit accorder, dépend, en premier lieu, de la nature de l'être par qui elles sont, et, en second lieu, de la connoissance de ce qu'il a voulu qu'elles fussent; ce que lui seul a pu nous révéler. Cette simple considération démontre la nécessité d'un premier témoignage, et celle d'un acte de foi, avant de pouvoir raisonnablement faire usage de nos facultés. Aussi verrons-nous tout à l'heure, par l'expérience de tous les temps, que l'esprit qui s'isole ne sauroit se rien prouver; qu'à mesure qu'il s'enfonce en lui-même ses idées s'obscurcissent, ses croyances se dissipent, sa vie s'affoiblit : inquiet et languissant, il se traîne, dans des ré-

gions stériles, à la lueur incertaine du doute, dernier reflet de la vérité, qui s'éteint au bord du néant.

Cette cause générale d'erreur est surtout remarquable en notre siècle. On n'interroge que soi sur son origine, sur ses devoirs, sur ses destinées. L'homme ne demande rien aux hommes, et moins encore à Dieu : son intelligence se nourrit d'elle-même; pâture bientôt épuisée! Nul ne veut croire ou obéir : dès lors, avec le respect pour le témoignage (*), se perd la notion de la loi, la notion de l'autorité et le principe de la certitude. Tout devient individuel. On ne peut plus même nommer la religion, parce qu'elle est nécessairement loi, et le lien de toute société. On dit *la pensée religieuse*, *le sentiment religieux*, expressions qui constatent l'indépendance de l'esprit, ou le droit de chacun d'avoir sa religion, comme chacun a son sentiment, sa pensée particulière.

(*) Notre jurisprudence criminelle attache beaucoup moins de force que l'ancienne au *témoignage*. L'esprit de la législation est d'accorder le plus de pouvoir possible à *la pensée* particulière et au *sentiment* particulier de chaque juré. C'est une conséquence naturelle de la souveraineté de la raison individuelle. On se défie de tout ce qui est général ou social, ou plutôt on ne le comprend plus. Chaque homme est toute la société.

Mais qu'est-ce enfin que ce sentiment religieux? Nous l'apprendra-t-on? Profonde misère de l'homme! Ce sera tout ce qu'on veut, jusqu'aux foiblesses et aux infirmités de notre nature, les craintes sans objet, les vagues rêveries du cœur, la mélancolie, l'ennui même et le dégoût d'être (*). Il en faut bien venir à ces extravagances, quand on n'admet d'autre règle de vérité que ce qu'on sent. Et remarquez que personne n'est maître de communiquer le sentiment qu'il éprouve; que c'est quelque chose de si indéfini dans sa nature et dans ses nuances, qu'on ne sauroit même en donner d'idée nette par le discours. Nul homme ne se représentera jamais un sentiment dont il n'a pas été affecté: or, rien ne dépend moins de l'homme que de s'affecter d'un sentiment quelconque. Ainsi une religion de pur sentiment, seroit une religion sans langage, sans voix, songe fugitif qui échapperoit éternellement à l'intelligence.

Que si l'on se borne à considérer le sentiment comme un moyen de reconnoître la certitude des

(*) On ne dit rien ici qui n'ait été sérieusement avancé par des gens d'esprit. Selon leurs idées, pour faire entendre qu'un homme a de la religion, on diroit qu'il est mélancolique, et très-enclin à la rêverie. Ne croit-on pas rêver soi-même?

dogmes et des devoirs, on ne s'abuse pas moins grossièrement; car le sentiment ne prouve que l'existence de la pensée qui le détermine. J'ai l'idée d'un être puissant, il en résulte un sentiment de crainte; j'ai l'idée d'un être puissant et bon, il en résulte un sentiment d'amour. Mais l'amour, effet naturel de l'idée que je me forme de cet être, ne prouve nullement sa bonté; car, si je me trompois, le sentiment ne laisseroit pas d'être le même.

Allons plus loin, le sentiment, passif de sa nature, ne nie rien, n'affirme rien, parce qu'affirmer ou nier, ce n'est pas sentir, c'est juger. Ainsi quiconque dit, je sens, prononce un jugement dont la vérité repose sur la même base que la vérité de nos autres jugemens.

Il faut donc nécessairement remonter à la raison pour trouver la certitude; mais à la raison générale manifestée par le témoignage, c'est-à-dire, à une autorité hors de nous. Toute raison individuelle est faillible, parce qu'elle est finie; elle ne peut avoir que des opinions; les dogmes appartiennent à la société : aussi, quand la société se dissout, à l'instant les opinions succèdent aux croyances. Il n'y a donc de *certain* que ce qui est *de foi;* et la seule foi certaine est celle qui repose, selon le genre de vérité qui en est l'objet, sur la plus grande autorité ou sur la raison la plus générale.

Placez dans le sentiment le principe de certitude, vous consacrez tous les genres de fanatisme et de superstition, tous les désordres et tous les crimes; car il n'en est point qui ne soit déterminé par un sentiment, que produit quelque erreur de l'esprit. Ainsi prétendre que le sentiment décide de la vérité, et par conséquent des devoirs, c'est offrir à celui qui hait, la vengeance pour règle de justice, et l'adultère pour morale, à celui qui convoite la femme de son ami.

Placez dans la raison individuelle le principe de certitude, aussitôt vous voyez renaître les mêmes inconvéniens. L'homme, maître de ses croyances, l'est également de ses actions. Il peut tout nier, en disant : Je ne comprends pas ; et ensuite tout se permettre, en disant : Je ne crois point.

Il suffiroit peut-être de ces réflexions pour se convaincre que ni le sentiment ni le raisonnement ne sont le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie Religion. Mais l'importance de cette vérité exige qu'on en développe les preuves davantage. C'est ce que nous essaierons de faire dans les chapitres suivans.

CHAPITRE XVIII.

Que le sentiment ou la révélation immédiate n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie Religion.

Autant l'homme est grand quand on le contemple dans ses rapports avec ses semblables, au milieu de l'ordre dont il fait partie, autant sa foiblesse inspire de pitié, lorsque, rompant les liens de cette noble dépendance, il ne veut plus relever que de lui-même. Fuyant toute société, et privé des biens auxquels il participoit comme être social, dépouillé, nu, il emporte au désert une triste souveraineté qui n'est que la servitude de toutes les misères. Il s'en ira ce souverain, cet esprit sans maître, cherchant çà et là dans la nuit quelques vérités écartées, pour nourrir sa raison mourante; mais en vain : seul, il n'est rien, ne peut rien, pas même vivre. S'il en doute, qu'il remonte au moment de sa naissance, qu'il se représente ce qu'est l'homme au sortir du néant. Qu'apporte-t-il avec lui? Que possède-t-il? Inter-

rogez vos souvenirs, ils ne vous répondront même pas. L'enfant n'a d'abord, ainsi que l'animal, que des sensations obscures et sourdes. Nulle idée, avant qu'il les reçoive d'autrui, nulle connoissance, nul sentiment; tout lui viendra du dehors, et il n'aura rien qui ne lui ait été donné. Son intelligence languiroit dans un sommeil éternel, si la parole ne l'éveilloit; elle la tire peu à peu de son assoupissement; elle ouvre ses yeux appesantis et les familiarise avec la lumière. La raison se développe, l'amour naît, et cet être qui n'appartenoit qu'au monde des corps, élevé au-dessus du temps, est transporté soudain dans la société éternelle. Et comment? Il a entendu, il a cru, il a obéi. La foi a, pour ainsi dire, créé cette âme, elle lui a donné la conscience d'elle-même. A travers les profondes ténèbres qui l'environnoient, elle lui a tracé une route sûre, et l'a conduite à la source de toute vérité et de toute lumière. Cependant, arrivé là, l'homme rougira de son guide, il le désavouera, il dira dans son orgueil : Je suis venu seul, et seul j'irai plus haut encore; et le voilà qui, seul en effet, marche et retourne aux lieux d'où il est parti.

Ainsi nous avons vu (1) que, dès qu'il se dé-

(1) Tom. I, chap. II, III, IV, V, VI et VII.

tache de la société religieuse et refuse d'obéir au pouvoir qui la constitue, l'homme, s'il est conséquent, passe de doute en doute, par un progrès naturel, de l'hérésie au déisme, du déisme à l'athéisme, et de là dans un scepticisme universel. Soit qu'il suive sa raison, soit qu'il se laisse guider par le sentiment, il arrive également à ce dernier terme où finit l'être intelligent. Si quelques esprits engagés dans ce chemin de la mort, ne le parcourent pas en entier, ce n'est pas leur force, c'est leur foiblesse qui les arrête.

Et comment l'inspiration particulière ou le sentiment, seroit-il le moyen général offert aux hommes pour découvrir la vraie Religion, lui qui ne peut les conduire, comme nous l'avons montré (1), à aucune vérité certaine? Nul esprit fini n'a en soi le principe de la certitude. Elle n'existe que dans la société, dépositaire des vérités que l'homme reçut de Dieu à l'origine, et qu'elle conserve et transmet par la parole. Les idées naissent en nous avec leur expression, et apprendre à parler, c'est apprendre à penser, comme apprendre à penser, c'est apprendre à croire. La certitude de nos connoissances est donc proportionnée à l'autorité de celui qui nous les

(1) Chap. XIII.

communique, ou du témoignage qui les atteste, et si l'autorité est infinie, la certitude est infinie.

Il suit de là qu'on ne sauroit par l'inspiration seule parvenir à la certitude; car que fait l'inspiration? Elle met dans notre esprit, indépendamment de la parole extérieure, des idées qui nous sont transmises, dans l'ordre ordinaire, par cette parole. Dès lors, pour en reconnoître la vérité, il faut, ou les examiner en elles-mêmes à l'aide du raisonnement, c'est-à-dire, chercher la certitude hors de l'inspiration; ou s'assurer que l'inspiration vient d'une autorité infaillible, ce qui ramène encore au raisonnement, à moins d'une nouvelle inspiration, qui auroit elle-même besoin d'être prouvée comme la première, et ainsi à l'infini. La persuasion la plus invincible qu'on est réellement inspiré, ne prouve rien, puisque tous les enthousiastes ont cette persuasion. Quand donc les déistes demandent pourquoi Dieu n'a pas fondé le christianisme sur une révélation intérieure faite à chaque homme individuellement, plutôt que sur une révélation extérieure et générale, c'est comme s'ils demandoient pourquoi Dieu n'a pas établi une Religion dénuée de preuves.

Mais il suffit, pour décider la question qui nous occupe, de considérer les faits. Consultons notre expérience : parmi les vérités que nous con-

noissons, en est-il une seule que nous ayons découverte en nous? Elevés dans les bois, loin de nos semblables, aurions-nous les mêmes idées, les mêmes sentimens? Que sentions-nous avant qu'on nous eût donné la pensée avec la parole? Quel dogme avons-nous trouvé écrit au fond de notre cœur? Où étoit Dieu pour nous, avant qu'on nous l'eût nommé? Soyons vrais, le sentiment ne nous instruit pas plus des lois de notre conservation comme êtres moraux ou intelligens, que nos sensations ne nous apprennent les lois de notre conservation comme êtres physiques. Il n'y a point de sentiment inné, autrement il se manifesteroit de la même manière dans tous les hommes. Le sentiment naît de la pensée, toujours déterminé par elle. Qui ne connoîtroit rien, n'aimeroit rien, ne haïroit rien. Qu'est-ce que les vérités de sentiment, sinon l'âme aimant la vérité connue de la raison? Elles passent de l'entendement dans le cœur, et le sentiment est bon ou mauvais, selon la cause qui le détermine, c'est-à-dire, selon qu'il y a vérité, ou erreur dans l'esprit; et lorsqu'on fait du sentiment le principe des connoissances nécessaires, on est forcé de nier la raison ou d'anéantir l'être intelligent.

Rousseau en est un exemple frappant. Confondant à dessein le sentiment et les sensations, « Nous

» sentons, dit-il, avant de connoître (1). » Et un peu plus loin : « Bornons-nous aux premiers » sentimens que nous trouvons en nous-mêmes, » puisque c'est toujours à eux que l'étude nous » ramène, quand elle ne nous a point égarés (2). » Dès lors la raison devient inutile; et dans la concurrence avec le sentiment, la raison doit se taire, comme il le dit en termes formels : « Quand » tous les philosophes *prouveroient* que j'ai tort, » si vous *sentez* que j'ai raison, je n'en veux pas » davantage (3). » Et que voudroit-il de plus en effet, puisque le sentiment ou la conscience, *juge infaillible du bien et du mal, rend l'homme semblable à Dieu, et fait l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions?* « Sans toi, dit-il, » je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus » des bêtes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs » en erreurs, à l'aide d'un entendement » sans règle et d'une raison sans principe (4). »

Le sentiment est donc l'unique voie par où l'homme puisse parvenir à la connoissance de la vérité, selon Rousseau. Cela ne l'empêche pas de

(1) Emile, tom. II, pag. 253. Edit. de Belin, 1793.
(2) *Ibid.*, pag. 355.
(3) Emile, tom. II, pag. 253.
(4) *Ibid.*, pag. 356.

recourir ailleurs à cette *raison sans principe* et à cet *entendement sans règle*, pour découvrir à leur aide la vraie Religion. « Cherchons-nous sin- » cèrement la vérité, ne donnons rien au droit » de la naissance, et à l'autorité des pères et » des pasteurs; mais rappelons à l'examen de la » conscience et de la raison, tout ce qu'ils nous » ont appris dès notre enfance. Ils ont beau me » crier : Soumets ta raison; autant m'en peut dire » celui qui me trompe. Il me faut des raisons » pour soumettre ma raison (1). » Et encore : « La foi s'assure et s'affermit par l'entendement : » la meilleure de toutes les Religions est infailli- » blement la plus claire..... Le Dieu que j'adore » n'est point un Dieu de ténèbres; il ne m'a point » doué d'un entendement pour m'en interdire » l'usage. Me dire de soumettre ma raison, c'est » outrager son auteur. Le ministre de la vérité ne » tyrannise point ma raison; il l'éclaire (2). »

D'après Rousseau, l'on peut donc choisir entre deux méthodes, pour discerner la vraie Religion; l'une fondée sur le raisonnement, et l'autre qui l'exclut. « C'est, dit-il, le sentiment intérieur qui

---

(1) Emile, tom. III, pag. 9.
(2) *Ibid.*, tom. III, pag. 18.

» doit me conduire (1).... Ce que Dieu veut qu'un » homme fasse, il ne lui fait pas dire par un » autre homme, il le lui dit lui-même, il l'écrit » au fond de son cœur. »

S'il en est ainsi, tous les hommes doivent trouver la vraie religion écrite au fond de leur cœur, puisque sans doute elle renferme ce que Dieu veut que les hommes fassent, et, de plus, ce qu'il est nécessaire qu'ils croient; car encore faut-il croire en Dieu pour lui rendre un culte, et à une loi morale pour y obéir volontairement. Mais alors qu'on m'explique la diversité des Religions. « Si, » dit Rousseau, l'on n'eût écouté que ce que » Dieu dit au cœur de l'homme, il n'y auroit

---

(1) *Ibid.*, pag. 2. Madame de Staël adopte cette doctrine, et l'applique à la politique même; en sorte que chacun doit chercher en soi-même ou dans ses *sentimens intimes*, quelle est la meilleure religion, la meilleure morale, la meilleure législation et la meilleure forme de gouvernement; car tout cela nous est connu par une *révélation perpétuelle*. Les expressions de cette femme philosophe sont trop curieuses pour ne pas les citer ici: « Il » n'est aucune question, ni de morale, ni de politique, » dans laquelle il faille admettre ce qu'on appelle auto- » rité. La conscience des hommes est en eux une révé- » lation perpétuelle, et leur raison un fait inaltérable. Ce » qui fait l'essence de la religion chrétienne, c'est l'ac-

» jamais eu qu'une Religion sur la terre (1); » c'est-à-dire que tous les hommes, dans tous les temps, auroient cru les mêmes dogmes et obéi aux mêmes préceptes.

Sophiste, répondez maintenant : N'y a-t-il qu'une Religion sur la terre? Est-ce là ce que nous voyons? et que devient votre règle démentie par les faits? En vain prétendrez vous que les hommes n'ont pas *écouté*. Ce n'est pas d'écouter qu'il s'agit, mais de sentir. Or les hommes ne sont pas maîtres de ne point sentir ce qu'ils sentent. Ils ne pourroient pas plus, dans votre hypothèse, confondre la vérité et l'erreur, que la souffrance et le plaisir. Ils ne pourroient ni se méprendre sur leurs devoirs, ni ne les pas remplir, puisque naturellement ils aimeroient le bien, et haïroient le mal. La vraie Religion seroit un sentiment invincible et le même dans tous. Elle seroit leur être même; car, en admettant la supposition des sentimens innés, on se représenteroit aisément l'homme dénué de toute idée acquise, mais il

---

» cord de nos sentimens intimes avec les paroles de Jésus-» Christ. » *Considérations sur les principaux événemens de la révolution française*, par madame la baronne de Staël; tom. III, pag. 15.

(1) Emile, tom. III, pag. 5.

seroit impossible de le concevoir privé de ce qui constitueroit le fond de sa nature morale et intelligente.

La diversité des Religions prouve donc que le sentiment n'est pas le moyen général établi de Dieu pour nous faire discerner la véritable. Voyez combien de croyances opposées les hommes adoptent d'une conviction également ferme. Le sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal, aussi variable que leurs idées, dépend de l'éducation, des préjugés, et de mille causes extérieures qui le modifient selon les lieux, les temps, les opinions reçues, les institutions. Loin d'être quelque chose de primitif et d'antérieur à la foi, c'est la foi qui le détermine, comme l'enseignement détermine la foi. Est-ce par sentiment que le chrétien croit à la Trinité, le Musulman à Mahomet, et l'Indien à Buddah ? Est-ce par sentiment que certains peuples offroient à d'horribles divinités le sang de leurs enfans, ou leur sacrifioient la pudeur de leurs filles? Ils obéissoient à une loi fausse que Dieu certes n'avoit pas écrite dans leur cœur, et ils y obéissoient sans remords, parce que l'erreur de l'esprit enfantoit une erreur analogue de sentiment.

L'homme n'apporte avec lui que des besoins, que la société doit satisfaire, et peut seule satis-

faire. Son corps a besoin d'alimens, la société les lui donne; son âme a besoin de vérité, la société la lui donne. Quel est l'enfant qui ait dit : Je sens Dieu, avant qu'on le lui eût fait connoître? On le lui nomme, il en a l'idée; on lui apprend à le prier, il en a le sentiment; on lui dit, ceci est bien, cela est mal, et la conscience se développe. Voilà l'ordre de la nature. Aussi n'exista-t-il jamais de peuple dont la Religion fût fondée sur le sentiment ou l'inspiration particulière de chaque individu. Tous, en croyant, se sont soumis à une autorité extérieure, et, selon leur pensée, originairement divine. Jamais il ne leur vint à l'esprit, que chacun, sans autre enseignement, trouvât la Religion dans son cœur. Tous les peuples déposent donc, avec une parfaite unanimité, contre le système qui fait du sentiment, ou de l'inspiration individuelle, ou de la révélation immédiate, le moyen général de reconnoître la vraie Religion. Or, comme nous l'avons déjà observé tant de fois, le témoignage du genre humain, expression de la raison universelle, est infaillible : le nier, c'est nier la raison et renoncer à la certitude.

Et en effet, quand Rousseau veut faire du sentiment le principe de la foi et la règle des mœurs, n'est-il pas conduit à nier la raison? Et

quand les prétendus réformateurs de l'Eglise, Jurieu, Claude, et leurs disciples adoptant la même erreur, se sont persuadés que la seule voie pour parvenir sûrement à la vérité en matière de Religion, étoit ce qu'ils appellent *la voie d'impression, de sentiment, ou de goût* (1), n'ont-ils pas rejeté, non-seulement la raison humaine, mais encore la raison divine elle-même, puisqu'ils n'ont pas craint de soutenir qu'il suffit de proposer aux hommes un sommaire de la doctrine chrétienne, et qu'alors indépendamment de toute discussion, c'est-à-dire de toute raison humaine, et *indépendamment même du livre où la doctrine de l'Evangile et de la véritable Religion est contenue* (2), c'est-à-dire de la raison divine, la vérité leur est claire; qu'*on la sent comme on sent la lumière quand on la voit, la chaleur quand on*

(1) Le vrai syst. de l'Eg., liv. II, chap. 20, 21; liv. III, chap. 2, 3, 5, 9, 10, etc.

(2) *Ibid.*, liv. II, chap. 25, pag. 453. — Pour les Protestans, qui n'admettent ni la tradition, ni l'infaillibilité de l'Eglise enseignante, l'Ecriture est l'unique manifestation de la raison divine. Dans cette hypothèse, nier la nécessité de l'Ecriture à l'égard de tous les hommes et de chaque homme en particulier, c'est nier qu'il soit nécessaire, pour connoître la vérité, que Dieu se révèle à notre raison, ou nous manifeste la sienne.

est auprès du feu, le doux et l'amer quand on mange (1)? Selon George Fox, *nous devons écouter l'esprit de Dieu qui est au dedans de nous, de préférence à l'autorité d'un homme, quel qu'il soit, et de tous les hommes, de préférence même à l'autorité de l'Evangile* (2).

Or, qu'est-ce que cela, sinon le fanatisme? On se persuade qu'on est éclairé intérieurement, et toutes les extravagances d'une imagination échauffée passent pour des vérités incontestables et des inspirations divines. L'orgueil se complaît dans cette persuasion. Les sectes naissent, s'étendent, car l'enthousiasme est contagieux. Mais le sentiment ne tarde pas à révéler à chacun des dogmes

(1) Le vrai syst. de l'Egl., liv. II, chap. 25, pag. 453. — Pour être conséquent dans ce système, il faudroit changer la forme du symbole; et au lieu de dire, *Je crois en Dieu*, etc., on devroit dire : « Je sens Dieu, je sens qu'il » est père, qu'il est tout-puissant, qu'il a créé le ciel et » la terre; je sens Jésus-Christ, etc. » Il en est ainsi des déistes *par sentiment*. Le symbole de l'athée, dans le même système, se réduiroit à ces mots, *je ne sens rien*; et celui du sceptique à ceux-ci, *est-ce que je sens?*

(2) Voyez l'excellent ouvrage du Dr. Milner, intitulé : *The end of religions controversy, in a friendly correspondence between a religious society of protestants, and a Roman catholic divine. Part. I, p.* 45. *Second edit. London*, 1819.

différens; rien de plus divers que son langage. On se divise, on se combat; les disciples deviennent maîtres à leur tour; les sectes se multiplient. Chaque homme a son *sentiment*, sa doctrine. Montrez-nous deux déistes qui soient d'accord sur tous les points. Les sectaires ne s'entendent pas mieux. L'un nie ce que l'autre affirme et réciproquement. Que s'il se rencontre un enthousiaste d'un caractère ardent et sombre, il n'y a point de crime qu'il ne puisse commettre sous prétexte d'inspiration. Combien de guerres et de forfaits sont dus à cette seule cause depuis Mahomet jusqu'à Jean de Leyde, et depuis Cromwell jusqu'à Sand (*) !

(*) On citeroit des exemples sans nombre des excès de tout genre où conduit ce dangereux fanatisme. Les Anabaptistes prétendoient avoir reçu de Dieu l'ordre de mettre à mort les impies, de confisquer leurs biens, et d'établir *un nouveau monde*, composé des seuls justes (*Sleidan*, *De stat. rel. et reip. comment. Liv. III, p.* 45). Jean Bockler, chef de cette secte, déclara que Dieu lui avoit fait présent d'Amsterdam et de plusieurs autres villes; il envoya, pour en prendre possession, quelques-uns de ses disciples, qui parcoururent les rues, dans un état de nudité complète, en criant : *Malheur à Babylone! malheur aux impies!* (*Histoire abrég. de la réforme, par Gérard Brandt, tom. I, pag.* 49.) Herman, autre anabaptiste, pour obéir à l'impulsion intérieure de *l'esprit*, enseigna qu'il étoit le Messie, et se mit à évangéliser le peuple en

La vérité n'est plus que les pensées d'un esprit sans règle, et la loi que les passions du cœur. Enfin

---

ces termes : *Tuez les prêtres, tuez tous les magistrats. Repentez-vous; votre rédemption approche.* (*Ibid.*, *pag.* 51.) Les Anabaptistes ne tardèrent pas à pénétrer en Angleterre. Un certain Nicolas, disciple de David George, y fonda la secte des *Familistes*, ou *la Famille d'amour*, très-nombreuse à la fin du seizième siècle. Selon sa doctrine, l'essence de la religion consistoit dans le *sentiment* de l'amour divin; la foi et le culte étoient inutiles. Il rejetoit également les préceptes fondamentaux de la morale, enseignant qu'il étoit bon de persévérer dans le péché, afin que la grâce pût abonder. (*Mosheim Eccles. hist.*, *vol. IV*, *p.* 484.) Qui n'a pas entendu parler de Venner, et de ses *hommes de la cinquième monarchie?* Poussés par *l'inspiration*, ils se précipitent hors du lieu où ils tenoient leurs assemblées dans *Coleman-Street*, déclarant *qu'ils ne reconnoissoient d'autre souverain que le seigneur Jésus, et qu'ils ne remettroient leurs épées dans le fourreau qu'après avoir fait de Babylone*, c'est-à-dire de la monarchie, *un objet de risée et d'exécration, non-seulement en Angleterre, mais dans les pays étrangers.* (*Echard's hist. of Engl.*) Le même fanatisme produisit les mêmes effets parmi les Quakers. George Fox, leur fondateur, prétendit que *le vrai culte est inspiré par un mouvement intérieur et immédiat qui vient de l'esprit de Dieu, et qui n'est limité à aucuns temps, à aucuns lieux, à aucunes personnes.* (*Barclay Apolog.*, *Propos. XI.*) C'est la règle de *sentiment*, dans sa

il arrive un moment où la confusion est si grande, les contradictions si manifestes, qu'il faut bien

---

plus grande généralité. Elle produisit bientôt toute sorte d'extravagances et de crimes. Un Quaker vint, l'épée à la main, à la porte du parlement, et blessa plusieurs personnes, disant que *le Saint-Esprit lui avoit inspiré de tuer tous ceux qui siégeoient dans cette chambre.* (*Maclaine's notes on Mosheim, vol. V, p.* 470.) Nous ne parlerons point des Muggletoniens et des Labbadistes, qui, sous prétexte de suivre la lumière intérieure, s'abandonnoient aux désordres les plus honteux, et à des pratiques pleines d'impiété. On sait jusqu'où vont, en ce genre, certaines sectes de Méthodistes, ou plutôt on ne le sait pas assez. Qu'on écoute l'antinomien Richard Hill : « L'adultère même et le meurtre ne nuisent point aux » vrais enfans de Dieu, au contraire ils leur sont utiles. » (*Fletcher's Works, vol. III, p.* 50.) — Mes péchés » peuvent déplaire à Dieu; ma personne lui est toujours » agréable. Quand je pécherois plus que Manassés, je » n'en serois pas moins un enfant chéri de Dieu, parce » qu'il me voit toujours dans Christ. De là vient qu'au » milieu des adultères, des meurtres et des incestes, il » peut m'adresser ces paroles : *Tu es toute belle, ô mon* » *amour, et il n'y a point de tache en toi.* (*Ibid.*, vol. » IV, p. 97.) — Quoique je blâme ceux qui disent : *Pé-* » *chons, afin que la grâce abonde en nous;* cependant, » après tout, l'adultère, l'inceste et le meurtre, me ren- » dront plus saint sur la terre, et plus joyeux dans le ciel. » (*Fletcher.-Daubeny's Guide to the church,* p. 82.) »

renoncer à cette chimère du sentiment, et chercher une autre voie pour discerner la vraie religion. La raison se présente, on la prend pour guide; on

---

— Salmon, ministre à Coventry, enseignoit au peuple à jurer, à blasphémer, et à s'abandonner à tous les désordres de la chair. A Douvres, une femme coupa la tête à son enfant, sous prétexte d'un commandement particulier que Dieu lui avoit fait comme à Abraham. Une autre femme fut condamnée à York, en mars 1647, pour avoir crucifié sa mère, et sacrifié un veau et un coq. (*Milner's Letters to a Prebendary.*) — Stork, disciple de Luther, et fondateur de la secte des *Abécédaires*, soutenoit que les fidèles, pour éviter les distractions qui empêchent d'être attentifs à la voix de Dieu, devoient renoncer à l'étude, et ne pas même connoître les premières lettres de l'alphabet. (*Vid. Osiander, cent. XVI, lib.* 2. *Stokman Lexic. voce* abecedarii.) — Quelque absurde que paroisse une pareille doctrine, en admettant le principe de l'inspiration particulière, Stork étoit conséquent : et Jean-Jacques aussi est conséquent, lorsqu'après avoir dit, *c'est le sentiment intérieur qui doit me conduire,* il ajoute : « Puisque plus les hommes savent, plus ils se trompent, » le seul moyen d'éviter l'erreur est l'ignorance. Ne ju- » gez point, vous ne vous abuserez jamais. C'est la leçon » de la nature aussi-bien que de la raison. » (*Emile, t. II, p.* 156. *Edit. de la Haye.*) C'est grande pitié que de n'écouter que soi, car on finit par s'imposer silence à soi-même; et désespérant de la vérité et de la vie, on cherche le repos dans le néant.

s'imagine pouvoir, à son aide, s'assurer de la vérité, et *cette dernière erreur est pire que la première;* car, impuissante à rien établir, la raison individuelle ébranle toutes les croyances, obscurcit toutes les nations, et, toujours détruisant, s'avance de ruine en ruine, jusqu'à ce qu'elle s'évanouisse dans un doute universel.

C'est pourtant à ce système d'examen et de discussion que s'arrêtent nécessairement les déistes et les sectaires. Le sentiment exclu comme règle de foi, il ne leur reste que le raisonnement; triste ressource dont nous allons démontrer l'insuffisance, en prouvant que la voie de raisonnement ou de discussion n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie religion. Recueillons toutes nos forces pour attaquer l'orgueil dans son dernier retranchement.

CHAPITRE XIX.

Que la voie de raisonnement ou de discussion n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie religion.

Ce que nous avons de plus grand et tout ensemble de plus intime, c'est notre raison, notre entendement, cette sublime faculté de connoître qui nous rend *semblables à Dieu*, puisque par elle nous devenons participans de son être ou de sa vérité. Elevés ainsi au-dessus de la création matérielle, au-dessus des mondes qui roulent dans l'espace, au-dessus de tous les êtres qui ont reçu la vie et n'ont pas reçu l'intelligence, nous ne saurions concevoir une trop haute idée de nous-mêmes. Par notre pensée, nous touchons de toutes parts à l'infini. Nul temps ne peut la borner, nulle étendue la circonscrire, et Dieu seul est assez vaste pour la contenir dans son immensité.

Ce n'est donc point parce qu'il se glorifie de

sa raison que l'homme s'égare, mais parce qu'il se méprend sur sa nature, en s'attribuant ce qui n'est pas à lui. Dans son orgueil, il confond la capacité de connoître, avec la puissance de produire. Il oublie que son intelligence, purement passive à l'origine, naît et se développe à l'aide des vérités qu'on lui donne, et qu'elle ne possède que ce qu'elle a reçu. Doué du pouvoir de combiner ces vérités primitives et d'en tirer des conséquences, pouvoir borné comme toute action d'un être fini, il cherche en soi la certitude ou la dernière raison des choses, et ne l'y trouvant pas, il commence à douter. Les vérités se retirent, la nuit se fait; au milieu de cette nuit, il cesse de se reconnoître lui-même; seul et fier de sa solitude, il essaie de créer; il remue d'obscurs souvenirs, et croit peupler d'êtres réels son entendement désert, parce qu'il évoque des fantômes. Mais bientôt détrompé, las de ce vain labeur, il ferme les yeux et s'assoupit dans des ténèbres éternelles.

Hors de Dieu tout est contingent; hors de lui rien n'existe que par sa volonté; lui seul est nécessairement; lui seul donc possède en lui-même la certitude. Il est certain de son être, parce qu'il se connoît; il est certain de l'existence des autres êtres, parce qu'il connoît ses volontés; et toute la

certitude que nous en pouvons avoir vient de lui, et repose sur son témoignage. C'est toujours là qu'il faut remonter, à un témoignage, à une autorité première, infaillible, sans quoi l'on ne peut pas même raisonner; car tout raisonnement présuppose quelque vérité antérieure, quelque principe certain d'où l'on part et qu'on ne prouve pas. Il n'importe que l'on comprenne clairement ce principe, cette vérité. Vouloir tout comprendre, c'est vouloir tout nier. Et, en effet, que comprenons-nous? Il n'y a pas une loi de la nature qui ne renferme l'infini, par conséquent pas un phénomène que l'homme puisse pleinement expliquer et pleinement comprendre.

Comment donc parviendroit-il à découvrir avec certitude la vraie religion par le raisonnement? Connoître la religion, c'est connoître Dieu, c'est connoître l'homme, leur nature et les rapports qui en dérivent, ou les lois de l'intelligence : et l'on veut qu'il s'en aille à la recherche de ces lois dans les solitudes d'un esprit d'où l'on aura banni toute idée reçue de confiance sur le témoignage des autres hommes ou de la société. Est-ce ainsi que l'homme a vécu? Est-ce ainsi qu'il se conserve? A-t-il, avant de les admettre, discuté ses premières notions, qu'il ne pouvoit comparer à rien? Qu'on nous explique par quelle industrie il

auroit suppléé à l'enseignement primitif, à la parole qui lui révéla sa propre existence, alors que sa pensée, sa volonté, tout dormoit en lui ? Obligée d'agir avant d'être ou de se créer elle-même, la raison qui n'existe que par la vérité, puisqu'elle n'est que la vérité connue de nous, seroit demeurée éternellement inerte, éternellement ténébreuse; jamais la lumière ne se fût levée sur le monde intellectuel. Et quand les esprits, emportés par le désir de l'indépendance, veulent vivre dans cet état contre nature, quand ils refusent de croire et prétendent tout soumettre à l'examen particulier, cette brillante lumière peu à peu pâlit et s'éteint. Représentez-vous un homme à qui l'on vient dire : « Oublie tout ce que tu as appris de » tes semblables, oublie tout ce que tu sais. Re» jette de ton esprit jusqu'à la dernière idée, fais » le vide ; et puis cherche dans ce vide la vé» rité. » N'est-ce pas comme si l'on disait à l'âme : « Meurs, et puis cherche dans le néant une vie » qui n'appartienne qu'à toi. » Se peut-il imaginer de contradiction plus évidente ? Car sans vérité, point d'action, point de volonté, point de vie ; et si la raison retient une vérité, une seule, ce sera nécessairement une vérité de foi, et dès lors celles qu'on en déduira n'auront d'autre fondement et d'autre certitude que cette foi elle-même.

Supposera-t-on que l'homme naît avec certaines vérités empreintes dans son entendement, lesquelles, fécondées ensuite par la raison, deviennent le principe de ses connoissances postérieures? Ce seroit reproduire l'hypothèse des sentimens innés, hypothèse absurde et complétement réfutée par l'expérience. La modification qu'on y apporteroit, en réduisant le nombre des vérités de sentiment, et accordant à la raison le privilége d'en déduire les autres vérités nécessaires, ne feroit qu'y ajouter des embarras nouveaux et de nouvelles contradictions : car ce système mixte, sans lever aucune difficulté, seroit sujet à toutes celles que présente chacun des deux autres. On demanderoit toujours au sentiment de se manifester d'une manière uniforme, générale, invincible, et à la raison de fournir la preuve de son infaillibilité.

Mais prenons l'homme tel qu'il est, formé par la société, enrichi des connoissances, éclairé des vérités qu'il reçoit d'elle. Il n'établit pas plutôt sa raison individuelle juge de ces vérités, qu'elles lui échappent successivement. La raison veut d'abord concevoir, et rien de plus juste, dès qu'on fait de la raison le fondement des croyances. De là sa première règle, de ne croire que ce qu'elle conçoit. Ecoutons Rousseau :

« A l'égard des dogmes, ma raison me dit qu'ils
» doivent être clairs, lumineux, frappans par
» leur évidence. Si la religion naturelle est in-
» suffisante, c'est par l'obscurité qu'elle laisse dans
» les grandes vérités qu'elle nous enseigne. C'est
» à la révélation de nous enseigner ces vérités
» d'une manière sensible à l'esprit de l'homme,
» de les mettre à sa portée, de les lui faire *con-*
» *cevoir, afin qu'il les croie* (1). »

Il s'ensuit qu'en admettant même que l'homme puisse concevoir parfaitement un dogme quelconque, c'est-à-dire, clairement concevoir l'infini, ou connoître Dieu comme il se connoît lui-même; encore les esprits n'étant ni également forts, ni également droits, ni également cultivés, l'un concevra plus et l'autre moins, et par conséquent les dogmes et les devoirs qui en dérivent, varieront pour chacun selon la justesse et l'étendue de sa raison. Celui-ci devra croire ce que

(1) Emile, t. III, p. 17 et 18. — Ailleurs, Rousseau parle ainsi : « Plus je m'efforce de contempler son es-
» sence infinie (l'essence de Dieu), *moins je la conçois;*
» mais elle est, cela me suffit; moins je la conçois, plus
» je l'adore. » (*Ibid.*, t. II, p. 342.) Il y croyoit donc, puisqu'il l'adoroit, et il y croyoit sans la concevoir. Quelle logique, ou quelle bonne foi !

celui-là devra rejeter, ne le concevant pas. Autant de raisons, autant de symboles, de morales, de religions. Cependant nous avons vu qu'il n'en existe qu'une vraie, et qu'il n'y a point de salut hors d'elle (1). Voilà donc la plupart des hommes perdus à jamais pour avoir usé scrupuleusement de l'unique moyen que Dieu leur ait donné de découvrir les lois auxquelles ils doivent obéir. L'objection n'auroit pas moins de force, quand un seul se perdroit; et supposé que la raison particulière soit la règle de la foi, on ne doit pas hésiter à dire avec Rousseau : « S'il étoit une re-
» ligion sur la terre hors de laquelle il n'y eût
» que peine éternelle, et qu'en quelque lieu du
» monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas
» été frappé de son *évidence*, le Dieu de cette re-
» ligion seroit le plus inique et le plus cruel des
» tyrans (2). »

Or il est certain que l'homme meurt ou subit une peine éternelle, s'il viole essentiellement l'ordre moral ou les lois de sa nature intelligente (*). Il est encore certain que, dès qu'ils commencent à raisonner sur ces lois, à les soumettre à leur ju-

---

(1) Voyez le chap. XVI.
(2) Emile, t. III, p. 9.
(*) Voyez le chapitre XVI.

gement, les hommes se divisent et ne sont point également *frappés de leur évidence*. Donc ce n'est pas par le raisonnement qu'ils doivent parvenir à les connoître; sans quoi il faudroit accuser Dieu d'absurdité ou de tyrannie.

Afin de nous en mieux convaincre, parcourons les annales de la philosophie chez les divers peuples; voyons de quelles lumières ils furent redevables à cette puissante raison qu'on nous présente pour guide.

On trouve chez les anciens deux choses qui étonnent presque également, ou plutôt deux doctrines si opposées qu'évidemment elles ne sauroient avoir la même origine; les vérités les plus hautes et les plus monstrueuses erreurs, les préceptes les plus purs et les maximes les plus dissolues, des croyances sociales et des opinions destructives de la société. Les unes étoient de la tradition, les autres de la raison; et quand la tradition s'affoiblit et que la raison prit sa place, le monde s'affaissa et faillit s'écrouler dans l'abîme.

Nous avons tant ouï parler du paganisme, nous sommes si familiarisés, dès l'enfance, avec sa mythologie, son culte, que cela nous empêche d'être frappés comme nous devions l'être de ce grand égarement de l'esprit humain. Que faisoit la rai-

son pendant ces siècles? Elle croyoit à Jupiter, à Mars, à Vénus. On ne voit pas qu'elle ait protégé une seule vérité, ni repoussé une seule erreur. Et lorsque les passions la dégoûtèrent de ses stupides croyances, ramena-t-elle les hommes à des principes plus sûrs, à des opinions plus saines? Où est le peuple chez lequel elle ait aboli l'idolâtrie, dont elle ait réformé les mœurs? Ce peuple est encore à trouver. Que fit-elle donc? Elle laissa les vices divinisés en possession de leurs temples, et combattit de tout son pouvoir les vérités traditionnelles, qui partout étoient mêlées aux erreurs locales du paganisme. Elle créa les doctrines du néant, et les mœurs du siècle de Tibère; elle forma Pétrone et Néron.

Nous ne retracerons point ici les innombrables opinions des philosophes, leurs disputes, leurs contradictions sur les objets les plus importans. Quel est le dogme qu'ils n'aient pas nié? le devoir qu'ils aient respecté (*)? L'his-

(*) Tous les philosophes anciens ont admis l'éternité de la matière, opinion incompatible avec l'existence de Dieu. Les Stoïciens croyoient, en outre, à je ne sais quelle nécessité fatale, qui entraînoit tout, et les dieux mêmes. En morale, ils soutenoient que les femmes devoient être communes entre les sages, et que le sage étoit maître de

toire de la philosophie est l'histoire du doute. Ce n'étoient pourtant pas des esprits vulgaires

---

se donner la mort. Ils réprouvoient la pitié, et nioient les maux dans l'impuissance de s'y dérober. (*Voyez la* 13[e] *Dissert. de Thomasius sur la Philosophie stoïcienne, et la Remarque H sur l'article Chrysippe, dans le Dictionnaire de Bayle. Diog. Laërt. Liv. VII, p.* 120 *et* 131.) — Antisthène et ses disciples enseignoient que les lois du mariage n'étoient qu'une vaine sujétion, qu'il n'y avoit rien de honteux, etc. (*Diog. Laërt. L. VI, n.* 72.) — Aristippe, chef des Cyrénaïques, regardoit les lois civiles et les coutumes comme l'unique fondement du juste et de l'injuste. Il faisoit consister le souverain bien dans la volupté. (*Ibid.*, n. 87, 88 et 93.) — Aristote ne parle qu'en doutant de l'immortalité de l'âme et de la Providence. Il prétend, comme l'observe Grotius, que l'adultère auquel on se porte pour satisfaire ses désirs, et un meurtre commis dans la colère, ne doivent pas proprement être mis au nombre des injustices. Il veut, ainsi que Lycurgue et Platon, qu'on n'élève point les enfans qui viennent au monde avec quelque infirmité; et que si les lois défendent de les exposer, on fasse avorter les femmes enceintes, après qu'elles ont eu le nombre d'enfans que demande l'intérêt de l'Etat. (*Arist. Polit. L. VII, c.* 16. *Plat. de Rep. L. V. Plutarch. in Lyc.*) Il justifie le brigandage, et, d'accord en cela avec Cicéron, il fait de la vengeance une vertu ou un devoir naturel. (*Arist. de morib. ad Nicomach. Lib. IV, c.* 2. *Cicer. de Invent. Lib. II, c.* 22.) — Je me lasse de rapporter tant d'hor-

que ces anciens sages; et si la raison seule devoit nous conduire à la vérité, qui pouvoit y parvenir plus aisément que Platon, le plus beau génie de la Grèce, et plus sûrement qu'Aristote, qui a réduit à quelques règles invariables tous les procédés du raisonnement? Cependant ils n'ont su que douter, ils n'ont su que détruire, comme leurs successeurs en philosophie; et lorsqu'abandonnant la tradition, ils essaient d'y substituer leurs pensées particulières, ils disent des choses si étranges qu'on en a honte pour l'esprit humain. Cicéron lui-même en fait la remarque: « Il n'est point, dit-il, d'absurdité qui n'ait été » soutenue par quelque philosophe (1). » Or, est-ce de toutes ces absurdités que se composera la religion de l'homme?

Mais quoi, notre raison n'est-elle donc qu'un instrument d'erreur? faut-il renoncer à en faire usage? Non, mais il faut la soumettre à la raison générale, qui n'est que la raison de Dieu même. Au lieu de commencer par le doute, il faut

---

reurs et de folies. Voilà pourtant le fruit des travaux de la raison à Rome et dans la Grèce, pendant les siècles les plus éclairés.

(1) Nihil tam absurdum dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.

qu'elle commence par la foi, car le doute n'engendre que le doute, et toute certitude repose sur la foi; chose si vraie, que le raisonnement même suppose la foi dans la raison, et, pour le philosophe qui ne veut écouter que la sienne, une foi sans bornes comme sans preuves; sans preuves, car la raison ne sauroit se prouver elle-même; sans bornes, car préférer sa raison à la raison de tous, c'est la déclarer infaillible ou infinie.

La raison individuelle se forme et se développe à l'aide de la raison générale. Elle croit, c'est son premier acte; et comme il n'existe en elle rien d'antérieur à ces croyances, si elle essaie de remonter plus loin, elle rentre dans les ténèbres d'où la foi l'avoit fait sortir.

Sitôt donc qu'elle aspire à l'indépendance, la raison s'en va vers la mort. Mais, en outre, telle est son irréparable foiblesse, qu'elle s'égare presque à chaque pas, si elle n'est redressée par une raison plus haute. Ce n'est pas qu'il n'existe entre elle et la vérité une relation naturelle, puisque notre raison n'est que la faculté de connoître, et qu'on ne connoît réellement que ce qui est vrai ou ce qui est. Mais la raison ne se trompe-t-elle jamais? Voit-elle toujours effectivement ce qu'elle s'imagine voir? Ne peut-elle parvenir à la convic-

tion de l'erreur ? Et en quoi cette conviction diffère-t-elle, par rapport à l'homme, de la conviction de la vérité? Que si la raison quelquefois nous montre comme vrai ce qui est faux et réciproquement, nos jugemens ne sont donc plus une règle assurée de certitude; l'édifice de nos connoissances croule ; nous ne pouvons rien nier, rien affirmer absolument, et la sagesse n'est plus que le doute universel.

Mais peut-être exagérons-nous la foiblesse de l'esprit humain. Hélas! nous savons tous s'il est facile de l'exagérer, et chacun n'a besoin que de son expérience pour l'apprendre (*).

Examinons néanmoins ce qu'en ont pensé les hommes en qui l'on s'accorde à reconnoître la plus haute supériorité de raison. Je veux même qu'on entende de préférence, parmi les anciens, les chefs du dogmatisme. Voici d'abord Platon qui, attribuant à Dieu seul la plénitude de l'intelligence, déclare qu'à peine en possédons-nous un *petit fragment* (1). Mais cette intelligence si courte, au moins pourra-t-elle saisir d'une prise

(*) Il est à remarquer qu'une grande confiance en sa raison, a toujours été regardée comme un signe de stupidité, et le mépris de la raison générale, comme une folie.

(1) Βραχύ τι. *In Tim.*

ferme quelque vérité, et de la contempler en face? Non, répond Aristote : « De même que certains » oiseaux ne peuvent supporter l'éclat du soleil, » notre esprit s'éblouit à la lumière de la vé- » rité (1). » Nous avons rapporté ailleurs le sentiment de Pline (2). Il seroit aisé de citer beaucoup de passages semblables; car quiconque exerce sa raison ne tarde pas d'en trouver les bornes, et trompé dans l'espérance qu'il avoit conçue d'elle, presque toujours sa dernière pensée est une pensée de dédain, et sa dernière parole une plainte amère.

Chose remarquable : les siècles s'écoulent, les vérités primitives se développent et dissipent les erreurs contraires, la société fait d'immenses progrès, et l'homme individuel ne change point; sa raison, éclairée d'une nouvelle lumière, demeure également foible, également impuissante, tant elle n'est rien d'elle-même! On vient d'entendre Aristote et Platon déplorer cette impuissance; qu'on écoute maintenant Pascal et Bossuet.

« La nature confond les pyrrhoniens, et la rai- » son confond les dogmatistes. Que deviendrez- » vous donc, ô homme, qui cherchez votre véri-

(1) Métaphys. Lib. II, c. 1.
(2) Chap. XIII, p.

» table condition par votre raison naturelle? Vous » ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister » dans aucune. Dira-t-il qu'il possède certaine- » ment la vérité, lui qui, si peu qu'on le pousse, » n'en peut montrer aucun titre, et est forcé de » lâcher prise (1)? »

Ainsi, dans la guerre continuelle que nous avons à soutenir contre l'ignorance et l'erreur, la raison qui combat seule, succombe infailliblement. Car, lui arrivât-il quelquefois de vaincre, qu'importe? puisqu'elle ne peut être certaine d'avoir vaincu, et qu'une nuit funèbre enveloppe ses triomphes comme ses défaites. C'est là ce qu'ont vu les plus forts esprits, et c'est là ce qui les consterne, lorsque rentrant en eux-mêmes, ils se regardent attentivement. Alors, du fond de ces grandes âmes, s'élève comme un cri de détresse : « Con- » noissons-nous la vérité parmi les ténèbres qui » nous environnent? Hélas! durant ces jours de » ténèbres, nous en voyons luire de temps en » temps quelque rayon imparfait. Aussi notre » raison incertaine ne sait à quoi s'attacher ni à » quoi se prendre parmi ces ombres. Si elle se » contente de suivre ses sens, elle n'aperçoit que

(1) Pensées de Pascal, chap. XXI. Edit. de Paris, in-12.

» l'écorce; si elle s'engage plus avant, sa propre
» subtilité la confond. Les plus doctes, à chaque
» pas, ne sont-ils pas contraints de demeurer
» court?.... Que ferai-je, où me tournerai-je, as-
» siégé de toutes parts par l'opinion ou par l'er-
» reur? Je me défie des autres, et je n'ose croire
» moi-même mes propres lumières. A peine crois-je
» voir ce que je vois et tenir ce que je tiens, tant
» j'ai trouvé souvent ma raison fautive (1). »

Qu'on ne l'oublie pas, c'est Bossuet qui se plaint ainsi de sa raison. Et ce sera la raison de chaque homme, la raison de celui qui ne l'exerça jamais, la raison du pauvre tout occupé de pourvoir aux besoins du corps, la raison du mortel le plus ignorant ou le plus stupide, qui devra sonder la nature de Dieu et celle de l'homme, chercher les rapports qui les unissent, et découvrir les lois de la vie intellectuelle!

Enfin la philosophie lui confie ce soin. Elle veut qu'en matière de religion elle soit l'arbitre suprême, le souverain juge de la foi. « Ne don-
» nons rien, dit-elle, au droit de la naissance et
» à l'autorité des pères et des pasteurs; mais rap-
» pelons à l'examen de la conscience et de la rai-

(1) Bossuet, Sermon pour la fête de Tous les Saints, tom. I, pag. 69 et 70. Edit. de Versailles.

» son tout ce qu'ils nous ont appris dès notre en-
» fance. Ils ont beau me crier, soumets ta raison ;
» autant m'en peut dire celui qui me trompe ; il
» me faut des raisons pour soumettre ma raison....
» Nul homme n'étant d'une autre espèce que moi,
» tout ce qu'un homme connoît naturellement,
» je puis aussi le connoître, et un autre homme
» peut se tromper aussi-bien que moi : quand je
» crois ce qu'il dit, ce n'est pas parce qu'il le dit,
» mais parce qu'il le prouve. Le témoignage des
» hommes n'est donc au fond que celui de ma
» raison même, et n'ajoute rien aux moyens na-
» turels que Dieu m'a donnés de connoître la vé-
» rité. Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à
» me dire dont je ne reste pas le juge (1) ? »

Un apôtre de la vérité attendroit probablement pour répondre, que le paroxysme de l'orgueil fût calmé ; après quoi il n'auroit d'autre peine que de choisir, parmi les absurdités dont ce discours abonde, celles qu'il seroit moins humiliant de réfuter. Pour nous, en ce moment, nous ne voulons que constater le principe philosophique, selon lequel chaque homme doit discerner la vraie religion par la raison seule.

Et cela posé, qui ne penseroit que la philoso-

(1) Emile, tom. III, pag. 9 et 10.

phie a dans la raison une confiance sans bornes ? qu'elle la croit capable de discerner avec certitude le vrai du faux, et de découvrir clairement tout ce qu'il importe à l'homme de connoître ? On en va juger.

« Notre raison, c'est Bayle qui parle, n'est » propre qu'à brouiller tout, qu'à faire douter de » tout; elle n'a pas plutôt bâti un ouvrage qu'elle » nous montre les moyens de le ruiner. C'est une » véritable Pénélope qui, pendant la nuit, défait » la toile qu'elle avait faite pendant le jour. Ainsi » le meilleur usage qu'on puisse faire de la philo- » sophie, est de connoître qu'elle est une voie » d'égarement, et que nous devons chercher un » autre guide, qui est la lumière révélée (1). »

Selon Voltaire, « tout ce qui nous environne » est l'empire du doute (2). » D'Alembert lui écrivoit, à propos du Système de la Nature : « C'est » un terrible livre. Cependant je vous avoue que, » sur l'existence de Dieu, l'auteur me paroît trop » ferme et trop dogmatique, et je ne vois en cette » matière que le scepticisme de raisonnable. Qu'en

---

(1) Diction. crit., art. Bunel, pag. 740, col. 1. Edit. de 1720.

(2) Lettre de Voltaire à d'Alembert, du 12 octobre 1770.

» savons-nous ? est, selon moi, la réponse à pres-
» que toutes les questions métaphysiques (1). »

Le même philosophe regardoit comme insolubles les objections de Barclay contre l'existence de la matière, qui paroissoit également douteuse à Helvétius et à Condorcet. Diderot nie tout, croit tout et doute de tout, au gré de son imagination ardente et mobile.

Mais, pour ne citer que les seuls déistes, et parmi ceux-ci, que les chefs, de quel symbole commun, de quelle morale commune, ont-ils jamais pu convenir? Qu'on se rappelle ce que nous avons dit de leurs contradictions et de leurs incertitudes, en examinant les fondemens du second système d'indifférence (2). Ils ne peuvent pas même s'assurer des deux principaux dogmes sur lesquels repose nécessairement toute religion. « La
» raison, dit Rousseau, peut douter de l'immor-
» talité de l'âme (3). » Voltaire va plus loin; à son avis, « ce système, il n'y a point d'âme, le plus
» hardi et le plus étonnant de tous, est au fond
» le plus simple (4). »

---

(1) Lettre du 25 juillet 1778.
(2) *Vide* tom. I, chap. IV et V.
(3) Lettre à Voltaire, du 18 août 1756.
(4) Lettre de Memmius.

L'auteur d'Émile admettoit deux principes coexistans de toute éternité, Dieu et la matière. Jamais il ne se départit de cette opinion (1), qui mène directement à l'athéisme. Du reste il n'étoit pas peu frappé de la difficulté d'établir l'existence de Dieu par la raison. « Ce n'est pas, dit-il, une » petite affaire de connoître enfin qu'il existe; et » quand nous sommes parvenus là, quand nous » nous demandons, quel est-il ? où est-il? notre » esprit se confond, s'égare, et nous ne savons » plus que penser (2). »

Si notre esprit se confond, s'égare, quand nous nous demandons *ce qu'est Dieu*, nous ne pouvons nous former de lui aucune notion certaine. Comment affirmerons-nous qu'il est bon, juste, puissant, intelligent, *si nous ne savons qu'en penser? Le raisonnement ne trace dans notre esprit que des idées confuses de la Divinité* (3), c'est vous qui le dites; vous ajoutez que notre esprit s'égare lorsqu'il cherche à résoudre cette question, qu'est-ce que Dieu? qu'ainsi nous ne pouvons connoître aucun de ses attributs. Ces

(1) Voyez ses *Confessions*. Dans l'Emile, il laisse cette question en doute.

(2) Emile, tom. II, pag. 255.

(3) *Ibid.*, tom. III, pag. 16.

attributs font cependant partie des *vérités éternelles que votre esprit conçoit*, puisque, selon vous, *c'est par eux seuls que nous concevons l'essence divine* (1). Que conclure donc de vos principes? Je vous laisserai répondre vous-même: « Si les vérités éternelles que mon esprit con- » çoit, pouvoient souffrir quelque atteinte, il n'y » auroit plus pour moi *nulle espèce de certitude*, » et loin d'être sûr que vous me parlez de la part » de Dieu, je ne serois pas même assuré qu'il » existe (2). » Ainsi la logique l'emporte, et, en dépit de votre résistance, elle vous pousse jusqu'au scepticisme absolu.

Au reste, pour réfuter votre système, nous n'avons pas besoin de longs raisonnemens; il suffit de vos aveux. Que prétendez-vous? Que *nous rappelions à l'examen de la raison* tout ce qu'on nous enseigna dès notre enfance. Voilà ce que vous demandez, et voici ce que nous répondons: « Trop souvent la raison nous trompe; nous n'a- » vons que trop acquis le droit de la récuser (3).

« Me dire, ajoutez-vous, de soumettre ma rai-

---

(1) Emile, tom. III, p. 16.

(2) *Ibid.*, tom. III, pag. 24.

(3) *Ibid.*, tom. II, pag. 343.

» son, c'est outrager son auteur (1). Il me faut
» des raisons pour soumettre ma raison (2). La
» foi s'assure et s'affermit par l'entendement (3). »
Vous n'y pensez assurément pas : « Sans la con-
» science je ne sens rien en moi qui m'élève au-
» dessus des bêtes, que le triste privilége de m'é-
» garer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un enten-
» dement sans règle, et d'une raison sans prin-
» cipe (4). »

Ne voilà-t-il pas deux guides admirables pour nous diriger dans les importantes recherches d'où dépend notre sort éternel? Car enfin, « parmi
» tant de religions diverses qui se proscrivent et
» s'excluent mutuellement, une seule est la bonne,
» si tant est qu'une le soit. Pour la reconnoître,
» il ne suffit pas d'en examiner une, il faut les
» examiner toutes; et dans quelque matière que
» ce soit, on ne doit point condamner sans en-
» tendre; il faut comparer les objections aux
» preuves; il faut savoir ce que chacun oppose
» aux autres, et ce qu'il leur répond. Plus un
» sentiment nous paroît démontré, plus nous

(1) Emile, tom. III, pag. 18.
(2) *Ibid.*, pag. 9.
(3) *Ibid.*, pag. 18.
(4) *Ibid.*, tom. II, pag. 356.

» devons chercher sur quoi tant d'hommes se
» fondent pour ne pas le trouver tel. Il faudroit
» être bien simple pour croire qu'il suffit d'en-
» tendre les docteurs de son parti, pour s'ins-
» truire des raisons du parti contraire.... Chacun
» brille dans son parti ; mais tel au milieu des
» siens est fier de ses preuves, qui feroit un fort
» sot personnage avec ces mêmes preuves parmi
» des gens d'un autre parti. Voulez-vous vous ins-
» truire dans les livres? quelle érudition il faut
» acquérir, que de langues il faut apprendre,
» que de bibliothèques il faut feuilleter, quelle
» immense lecture il faut faire ! Qui me guidera
» dans le choix? Difficilement trouvera-t-on dans
» un pays les meilleurs livres du parti contraire,
» à plus forte raison ceux de tous les partis ;
» quand on les trouveroit, ils seroient bientôt
» réfutés. L'absent a toujours tort, et de mau-
» vaises raisons, dites avec assurance, effacent
» aisément les bonnes exposées avec mépris. D'ail-
» leurs souvent les livres nous trompent, et ne
» rendent pas fidèlement les sentimens de ceux
» qui les ont écrits..... Pour bien juger d'une re-
» ligion, il ne faut pas l'étudier dans les livres de
» ses sectateurs, il faut aller l'apprendre chez eux ;
» cela est fort différent. Chacun a ses traditions,
» son sens, ses coutumes, ses préjugés, qui font

» l'esprit de sa croyance, et qu'il y faut joindre
» pour en juger.

» Combien de grands peuples n'impriment point
» de livres, et ne lisent point les nôtres! Com-
» ment jugeront-ils de nos opinions? Comment
» jugerons-nous des leurs? Nous les raillons, ils
» nous raillent : ils ne savent pas nos raisons,
» nous ne savons pas les leurs; et si nos voya-
» geurs les tournent en ridicule, il ne leur manque
» pour nous le rendre, que de voyager parmi nous.
» Dans quel pays n'y a-t-il pas des gens sensés, des
» gens de bonne foi, d'honnêtes gens amis de la
» vérité, qui, pour la professer, ne cherchent
» qu'à la connoître? Cependant chacun la voit
» dans son culte, et trouve absurdes les cultes des
» autres nations; donc ces cultes étrangers ne
» sont pas si extravagans qu'ils nous semblent,
» ou la raison que nous trouvons dans les nôtres
» ne prouve rien....... D'où il suit que s'il n'y a
» qu'une religion véritable, et que tout homme
» soit obligé de la suivre sous peine de damna-
» tion, il faut passer sa vie à les étudier toutes,
» à les approfondir, à les comparer, à parcourir
» les pays où elles sont établies. Nul n'est exempt
» du premier devoir de l'homme, nul n'a droit
» de se fier au jugement d'autrui. L'artisan qui
» ne vit que de son travail, le laboureur qui ne

» sait pas lire, la jeune fille délicate et timide,
» l'infirme qui peut à peine sortir de son lit,
» tous, sans exception, doivent étudier, mé-
» diter, disputer, voyager, parcourir le monde:
» il n'y aura plus de peuple fixe et stable; la terre
» entière ne sera couverte que de pélerins allant,
» à grands frais et avec de longues fatigues, vé-
» rifier, comparer, examiner par eux-mêmes les
» cultes divers qu'on y suit. Alors adieu les mé-
» tiers, les arts, les sciences humaines et toutes
» les occupations civiles; il ne peut plus y avoir
» d'autre étude que celle de la religion; à grand'-
» peine celui qui aura joui de la santé la plus
» robuste, le mieux employé son temps, le mieux
» usé de sa raison, vécu le plus d'années, saura-
» t-il dans sa vieillesse à quoi s'en tenir, et ce
» sera beaucoup s'il apprend avant sa mort dans
» quel culte il auroit dû vivre (1). »

Que chacun soit contraint de chercher la vraie religion par sa raison seule, c'est là sans doute ce qui arrivera, et Rousseau ne pouvoit faire mieux sentir les inconvéniens, tranchons le mot, l'extravagance du système qu'il défend. Imaginez-vous, en effet, un apôtre de ce système, pénétré de son importance, et plein de zèle pour le propager. Le

(1) Emile, tom. 25, 26, 27, 28, 36 et 37.

voilà qui s'en va de ville en ville, de chaumière en chaumière, tenant à tous ceux qu'il rencontre, riches, pauvres, savans, ignorans, ce pathétique discours :

« Jusqu'ici vous avez cru à certains dogmes, à » certains préceptes, qui, pour ce que j'en sais, » peuvent être vrais ou faux, bons ou mauvais; » mais qu'en aucun cas vous n'avez dû admettre » *sur l'autorité de vos pères et de vos pasteurs.* » Hâtez-vous donc de *rappeler à l'examen de la* » *raison, tout ce qu'ils vous ont appris dès votre* » *enfance.* Supposez un moment que vous ne » croyez rien, que vous ne savez rien, et afin de » savoir, raisonnez, et *concevez avant de croire.* » *La foi s'assure et s'affermit par l'entendement.* » En conséquence, remontant aux premiers prin- » cipes des choses, vous examinerez d'abord *s'il* » *y a quelque chose* (1), si vous êtes et ce que » vous êtes, s'il existe d'autres êtres hors de vous. » De là vous passerez à la grande question de » l'existence de Dieu; vous vous demanderez, » *quel est-il? où est-il?* et *votre esprit se con-* » *fondra, s'égarera, et vous ne saurez plus que* » *penser.* Revenant ensuite à vous-mêmes, il sera

(1) « Y a-t-il quelque chose? Terrible question, et » dont les philosophes ne sont pas assez effrayés », dit d'Alembert. *Mélanges de Philosophie.*

» convenable d'examiner si vous avez une âme ; » car si par hasard vous n'en aviez pas, cela » abrégeroit beaucoup vos recherches sur la re- » ligion, qui, après tout, n'intéresse guère que » l'état futur de cette âme problématique. Or *le* » *système le plus simple est qu'il n'y a point* » *d'âme ;* et quand il y en auroit, *la raison peut* » *douter de son immortalité.* Cependant, comme » personnellement j'admets l'existence de Dieu et » celle de l'âme, immortelle ou non, je pré- » sume que vous les admettrez aussi. Mais quelles » conséquences en doit-on déduire ? Que faut-il » croire de plus ? Dieu a-t-il imposé des devoirs » à l'homme ? et quels sont ces devoirs ? C'est sur » quoi vous devez raisonner de nouveau. Vous » êtes nés chrétiens, et moi aussi ; mais c'est un » motif de plus pour nous défier de ce qu'on » nous enseigna dans notre enfance. Ainsi, je le » répète, raisonnez, examinez. *Je vous avoue* » *que la majesté des Ecritures m'étonne, la sain-* » *teté de l'Evangile parle à mon cœur. Avec* » *tout cela ce même Evangile est plein de choses* » *incroyables, de choses qui répugnent à la rai-* » *son et qu'il est impossible à tout homme sensé* » *de concevoir ni d'admettre* (1). Au surplus,

(1) Emile, tom. III, pag. 40 et 43.

» vous en jugerez ; car *que peut-on vous dire*
» *dont vous ne restiez pas les juges?* Mais n'ou-
» bliez pas ce point essentiel. *Parmi tant de re-*
» *ligions diverses qui se proscrivent et s'excluent*
» *mutuellement, une seule est la bonne, si tant*
» *est qu'une le soit. Pour la reconnoître, il ne*
» *suffit pas d'en examiner une, il faut les exa-*
» *miner toutes; il faut comparer les objections*
» *aux preuves; il faut savoir ce que chacun op-*
» *pose aux autres, et ce qu'il leur répond* (1).
» Laissant donc de côté tout autre soin, car *nul*
» *n'est exempt du premier devoir de l'homme,*
» *nul n'a le droit de se fier au jugement d'au-*
» *trui;* formez des bibliothèques, asseyez-vous,
» et lisez. Vous ne savez pas lire, dites-vous :
» apprenez, je n'y vois que cela. Puis, quand
» vous aurez lu quelques milliers de livres dans
» la langue où ils furent originairement écrits;
» car *qui vous assureroit que ces livres sont fidè-*
» *lement traduits, qu'il est même possible qu'ils*
» *le soient* (2)? après cela, dis-je, allez-vous-en
» de peuple en peuple, de royaume en royaume,
» vous enquérant, en chaque lieu, *des tradi-*
» *tions, du sens, des coutumes, des préjugés*

(1) Emile, tom. III, pag. 25.
(2) *Ibid.*, tom. III, pag. 29.

» *qui font l'esprit de la croyance, et qu'il y faut*
» *joindre pour en juger* (1). Et prenez garde de
» négliger la plus obscure peuplade, le plus petit
» coin de terre habité; *on ne doit point con-*
» *damner sans entendre*, et c'est là peut-être
» qu'est la vérité. Je voudrois de tout mon cœur,
» s'il étoit possible, vous épargner une partie de
» ces courses. Mais *vous sentez bien qu'il faut*
» *nécessairement que vous alliez en Europe, en*
» *Asie, en Palestine, examiner tout par vous-*
» *même ; il faudroit que vous fussiez fous pour*
» *écouter personne avant ce temps-là* (2). Que
» si cela vous paroît un peu long et fatigant, je
» n'y saurois que faire. Je dois même vous avertir
» qu'au moins la plupart d'entre vous perdront
» certainement leurs pas, leurs frais de voyage
» et de raisonnement. *A grand'peine celui qui*
» *aura joui de la santé la plus robuste, le mieux*
» *employé son temps, le mieux usé de sa raison,*
» *vécu le plus d'années, saura-t-il dans sa vieil-*
» *lesse à quoi s'en tenir, et ce sera beaucoup s'il*
» *apprend avant sa mort dans quel culte il auroit*
» *dû vivre.* J'avoue que c'est un peu fâcheux,
» et qu'après avoir examiné, couru le monde pen-

(1) Emile, pag. 27.
(2) *Ibid.*, pag. 36.

» dant cinquante à soixante ans, on aimeroit,
» sur ses vieux jours, à se reposer dans une
» croyance fixe et certaine. Que cela cependant
» ne vous décourage pas; demeurez ferme dans
» les vrais principes; lisez, raisonnez, voyagez.
» *Voudrez-vous mitiger cette méthode, et donner*
» *la moindre prise à l'autorité des hommes, à*
» *l'instant vous lui rendez tout* (1). »

Qui croiroit qu'on pût se jouer à ce point des premiers intérêts d'un être immortel? qu'on pût descendre avec orgueil à cet excès d'absurdité? Mais il falloit que la raison, au moment où elle se déclaroit souveraine, se montrât si imbécile qu'un enfant à peine né à l'intelligence en eût pitié.

La religion est une loi, et la première de toutes les lois. L'erreur des déistes est de n'y voir qu'une opinion; et cette erreur, qui s'étend comme de vastes ténèbres sur l'entendement humain, n'est qu'un développement du principe fondamental de la réforme.

De même que, chez les anciens, quand la raison abandonna la tradition universelle ou cessa d'obéir à l'autorité du genre humain, on vit paroître des multitudes de sectes qui nièrent successivement tous les dogmes et tous les devoirs;

---

(1) Emile, tom. III, pag. 37.

ainsi, plus tard, quand certains hommes abandonnèrent la tradition du christianisme ou cessèrent d'obéir à l'autorité de l'Eglise catholique, des sectes innombrables naquirent les unes des autres, et nièrent successivement tous les dogmes et tous les devoirs.

La règle de foi brisée, il en fallut chercher une autre; il fallut savoir comment les hommes, au milieu de tant de doctrines diverses, reconnoîtroient la véritable, comment ils parviendroient à s'assurer qu'ils étoient chrétiens. Quelques-uns, comme nous l'avons vu, imaginèrent la règle de sentiment, que son extravagance et ses dangers firent bientôt abandonner. Alors il ne resta plus que la raison, et chaque homme fut contraint de remettre à la sienne le jugement de toutes les questions agitées et de lui confier son sort éternel. Dire qu'il avoit l'Ecriture pour règle, c'étoit oublier que l'Ecriture n'étoit pas moins soumise que tout le reste à son jugement; qu'il devoit en examiner par lui-même l'authenticité, l'inspiration, et qu'enfin il en demeuroit l'unique interprète (*).

(*) Aussi ceux des protestans qui ont le mieux vu les conséquences de leur doctrine, sont-ils forcés de soutenir, que « les Livres de l'Ecriture ne sont pas l'objet de » leur foi, et qu'un homme peut être sauvé sans croire

C'est ce que Bossuet, avec la force de son atterrante logique, ne cessoit de remontrer aux protestans. « Chacun, disoit-il, s'est fait à soi-même » un tribunal, où il s'est rendu l'arbitre de sa » croyance : et encore qu'il semble que les nova- » teurs aient voulu retenir les esprits, en les ren- » fermant dans les limites de l'Ecriture sainte; » comme ce n'a été qu'à condition que chaque » fidèle en deviendroit l'interprète, . . . il n'y a » point de particulier qui ne se voie autorisé par » cette doctrine à adorer ses inventions, à consa- » crer ses erreurs, à appeler Dieu tout ce qu'il » pense (1). »

La réforme le sentoit bien. Aussi, pendant qu'elle tint à quelques vérités, elle se débattit contre son propre esprit, et refusa d'avouer pour son guide la raison qui, la saisissant malgré ses efforts, la traînoit toute vivante dans l'abîme de

---

» que ces livres sont la parole de Dieu. *The books of* » *Scripture are not the objects of our faith, . . . and* » *a man may be saved, who should not believe them* » *to be the word of God.* » *Chillingworth, Relig. of Protest., ch.* 2. Nous avons cité ailleurs ces paroles du même écrivain : « La Bible, la Bible seule est notre reli- » gion. » Ainsi, selon lui, la Bible est toute la religion, et l'on peut se sauver sans croire à la Bible.

(1) Oraison funèbre de la reine d'Angleterre.

l'irréligion. On avoit établi l'homme juge de la foi, et la foi disparoissoit. On lui avoit dit, examinez; et nulle doctrine ne résistoit à cet examen. On marchoit rapidement dans une route couverte de débris, pour arriver à la dernière ruine, celle de Dieu même. La réforme alors s'effraya des conséquences de ses maximes, et l'on vit ses chefs enseigner que la discussion n'est nécessaire ni à ceux qui sont déjà dans l'Eglise, ni à ceux qui veulent y entrer, *et qu'ils ne peuvent la conseiller ni aux uns ni aux autres* (1). Jurieu ajoute même en termes formels, qu'*un simple n'en est pas capable* (2); et encore plus expressément : *Cette voie de trouver la vérité n'est pas celle de l'examen; car je suppose avec M. Nicole qu'elle est absurde, impossible, ridicule, et qu'elle surpasse entièrement la portée des simples* (3).

On retrouve le même aveu dans un grand nombre de théologiens protestans. Nous ne citerons que le docteur Balguy, archidiacre de Winchester, et l'un des écrivains les plus distingués que l'Eglise anglicane ait produits dans ces derniers

(1) Le vrai Syst. de l'Eglise, liv. II, ch. 22, pag. 401, 403 et suiv.

(2) *Ibid.*, liv. III, chap. 5, pag. 472.

(3) *Ibid.*, liv. II, chap. 13, pag. 337.

temps. « Les opinions du peuple, dit-il, sont et » doivent être fondées sur l'autorité plus que sur » la raison. Les parens, les maîtres, les supérieurs, » déterminent, en grande partie, ce qu'il doit » croire et ce qu'il doit pratiquer. Les mêmes » doctrines enseignées uniformément, les mêmes » rites constamment observés, font une telle im- » pression sur son esprit, qu'il hésite aussi peu » à admettre les articles de sa foi, qu'à recevoir » les maximes les mieux établies de la vie com- » mune.—Voudriez-vous qu'il pensât pour lui- » même? Voudriez-vous qu'il entreprît d'examiner » et de décider les controverses des savans? Vou- » driez-vous qu'il entrât dans les profondeurs de » la critique, de la logique, et de la théologie » scolastique? Autant vaudroit le charger de cal- » culer une éclipse, ou de décider entre la philo- » sophie de Descartes et celle de Newton. J'irai » plus loin; j'oserai dire que plus d'hommes sont » capables d'entendre, à un certain degré, la » philosophie de Newton, que de former un juge- » ment quelconque sur les questions abstruses de » la métaphysique et de la théologie (1). » Or

(1) The opinions of the people are and must be founded more on authority than reason. Their parents, their teachers, their governors, in a great measure, determine

voici quelques-unes de ces *questions abstruses, sur lesquelles la plupart des hommes ne sauroient former aucun jugement.* « Le Christ est-il, ou » non, descendu du ciel? Est-il mort, ou n'est-il » pas mort pour les péchés du monde? A-t-il, ou » non, envoyé son Saint-Esprit pour nous assister » et nous consoler (1)? » Qui ne reconnoît ici les

---

for them, what they are to believe and what to practise. The same doctrines, uniformly taught, the same rites constantly performed, make such an impression on their minds, that they hesitate as little in admitting the articles of their faith, as in receiving the most established maxims of common life. — Would you have them (the people) think for themselves? Would you have them hear and decide the controversies of the learned? Would you have them enter into the dephts of criticism, of logic, of scholastic divinity? You might as well expect them to compute an eclipse, or decide between the Cartesian and Newtonian philosophy. Nay I will go farther: for I take upon myself to say, there are more men capable, in some competent degree, of understanding Newton's philosophy, than of forming any judgment at all concerning the abstruser questions in metaphysic and theology. *Discourses on various subjects,* by T. Balguy, D. D., p. 257.

(1) Whether Christ did, or did not, come down from heaven? Whether he died, or did not die, for the sins of the world? Whether he sent his holy spirit to assist and comfort us, or whether he did not send him. *Ibid.*

principales bases du christianisme, les dogmes sans lesquels on ne le peut concevoir ? Et voilà ce dont le peuple est incapable de juger, même avec le secours de l'Ecriture; car écoutez ce qu'ajoute le docteur Balguy : « Ouvrez vos Bibles; prenez la » première page qui s'offrira soit de l'ancien soit » du nouveau Testament, et répondez avec fran- » chise : n'y trouvez-vous rien qui soit au-dessus » de votre intelligence ? si tout y est pour vous » *clair* et *aisé*, vous pouvez rendre grâce à Dieu » de vous avoir donné un privilége qu'il a refusé » à des milliers de sincères croyans (1). »

Pour combattre les *dissidens*, il faut qu'il renonce au principe fondamental du protestantisme. « Depuis long-temps ils tiennent, dit-il, » que l'Ecriture est la règle pour discerner ce que » prescrit la religion, et que l'autorité humaine doit » être entièrement exclue. Leurs ancêtres n'au- » roient pas été, je crois, médiocrement embar- » rassés avec leur maxime, s'ils n'avoient possédé un » talent singulier pour voir dans l'Ecriture ce qu'ils

(1) Open your Bibles : take the first page that occurs in either Testament, and tell me, without disguise, is there nothing in it too hard for your understanding ? If you find all before you *clear* and *easy*, you may thank God for giving you a privilege which he has denied to many thousand of sincere believers. *Ibid.*, pag. 133.

» avoient envie d'y voir. Presque toutes les sectes y » trouvoient leur forme particulière de gouverne- » ment ecclésiastique; et tandis qu'elles ne fai- » soient que réaliser leurs imaginations, elles » croyoient exécuter les ordres du ciel (1). »

Ainsi, dès qu'on adopte la voie d'examen, quelques esprits inquiets se font une religion selon leurs caprices; et le peuple suit au hasard le premier qui l'appelle.

Cependant, loin de sortir de *cette voie absurde, impossible, ridicule*, la réforme ne cesse de *répéter* à ses disciples : « *Sondez les Ecritures, examinez,* » *réfléchissez, jugez vous-mêmes de ce que je* » *dis* (2); ne vous laissez imposer par aucune au-

---

(1) It has long been held among them that Scripture only is the rule and test of all religious ordinances; and that human authority is to be altogether excluded. Their ancestors, I believe, would have been not a little embarrassed with their own maxim, if they had not possessed a singular talent of seeing every thing in Scripture which they had a mind to see. Almost every sect could find there its own peculiar form of church-government; and while they enforced only their own imaginations, they believed themselves to be executing the decrees of heaven. *Ibid.*, pag. 126.

(2) Causes qui retardent, chez les réformés, les progrès de la théologie. Par M. Chenevière, pasteur, et professeur de théologie dans l'académie de Genève. 1819.

» torité, ni par les Pères, ni par les conciles, ni
» par vos aïeux, ni par les réformateurs mêmes,
» *imparfaits comme vous, faillibles comme vous*,
» ni par leurs confessions de foi et leurs sy-
» nodes (1); *quand il s'agit de soi, de ses ré-*
» *flexions, de son jugement, de sa propre res-*
» *ponsabilité, que signifie ce respect irréfléchi*
» *pour l'antiquité* (2)? » Tel est le langage de la réforme. Mais considérez la suite : à peine a-t-elle déféré à la raison individuelle le jugement de toutes les vérités et de tous les devoirs, que la religion, perdant son caractère de loi, n'est plus à ses yeux qu'*une science* toujours susceptible de *perfectionnement*, et sujette à toutes *les réformes que le bon sens et le talent opèrent* (3). Dès lors il lui faut reconnoître que la religion, ainsi conçue, est hors de la portée de la plupart des hommes (4), et con-

(1) Causes qui retardent, chez les réformés, les progrès de la théologie, pag. 24 et suiv.

(2) *Ibid.*, pag. 32.

(3) *Ibid.*, pag. 29 et 41.

(4) Un évêque anglican, le D[r] Watson, s'adressant à son clergé, confesse ingénument qu'il ne lui est pas aisé de dire quelle est la vraie doctrine chrétienne; il n'en sait rien, non plus que l'*Eglise;* et tout ce qu'il semble craindre, c'est que les pasteurs, qu'il doit diriger, s'imaginent en savoir davantage. Ses paroles méritent d'être citées : « Je crois *plus sûr* de vous dire où la doctrine

damner J. C. dont les enseignemens s'adressoient à tout le peuple sans distinction, en s'élevant contre les théologiens qui *se font des partisans dans les classes les moins instruites et parmi des gens incapables de juger, et veulent faire prendre parti sur des doctrines qui touchent à des abîmes, le simple artisan, l'homme non lettré, lesquels répètent des mots qu'ils ne peuvent comprendre* (1).

Qu'ajouter à ces aveux, et que pourrions-nous dire de plus fort pour montrer l'impuissance où est la raison de conduire les hommes à la connois-

---

» chrétienne est contenue, que *ce qu'elle est*. Elle est » contenue dans la Bible; et si, en lisant ce livre, vos » sentimens concernant les doctrines du christianisme, » différoient de ceux de votre voisin, ou de ceux de » l'Eglise, soyez persuadé, de votre côté, que l'infaillibi- » lité vous appartient aussi peu qu'à l'Eglise. » — « *I think* » *it safer to tell you, where they are contained* (the » christian doctrines), *than, what they are. They are* » *contained in the Bible, and if, in reading that book,* » *your sentiments concerning the doctrines of christian-* » *ity should be different of those of your neighbour,* » *or from those of the church, be persuaded, on your* » *part, that infallibility appertains as little to you,* » *as it does to the church.* » Bishop Watson's charge to his clergy, in 1795.

(1) Causes qui retardent, chez les réformés, etc. Par M. Chenevière, pasteur, etc., pag. 50 et 51.

sance de la vraie religion et de la véritable Eglise? Et qu'on ne s'étonne pas d'entendre la réforme parler ainsi. Les novateurs, en se séparant de l'Eglise catholique, devoient nécessairement nier toute autorité spirituelle, et, par une conséquence immédiate, fonder leur foi sur la discussion, ou soumettre la loi divine au jugement de chaque individu. Aussitôt les opinions se multipliant à l'infini, et les plus doctes ne pouvant convenir entre eux d'aucun symbole, il devenoit évident qu'au milieu de tant de disputes et de ténèbres, le peuple incapable d'examiner l'étoit également de juger, ou, en d'autres termes, que la religion étoit inaccessible au peuple : terrible, mais inévitable conséquence du système des déistes et des protestans.

Il résulte de ce qui précède, que la raison individuelle abandonnée à elle-même, va nécessairement s'éteindre dans le scepticisme absolu; que les plus forts esprits ont, dans tous les siècles, unanimement reconnu son impuissance, et l'impossibilité d'arriver par elle à aucune certitude sur les objets qui nous intéressent le plus; que ceux mêmes qui soumettent la religion à son jugement, avouent qu'elle n'est propre qu'à créer des doutes, comme le démontre d'ailleurs l'expérience universelle, et confessent en outre que le

peuple est incapable de juger : d'où il suit que la voie de raisonnement, d'examen ou de discussion, *absurde, impossible, ridicule*, selon Jurieu et selon Rousseau lui-même qui fait en d'autres termes le même aveu, n'est pas le moyen général offert aux hommes pour discerner avec certitude la vraie religion.

Nous ne craignons pas de le dire, on ne répondra point aux preuves sur lesquelles nous avons établi cette vérité. Mais on les contesteroit toutes, que la question seroit encore péremptoirement décidée par le témoignage du genre humain. Quel peuple pensa jamais que la religion fût soumise au jugement de chaque homme ? qu'on pût légitimement mettre en doute ses dogmes et ses préceptes? Citez une religion qui ne repose pas, dans l'opinion de ses sectateurs, sur une révélation divine, et par conséquent sur une autorité à laquelle la raison humaine doit se soumettre; une religion où l'on ne dise pas *je crois*, avant d'avoir conçu, avant d'avoir examiné; une religion qui se propage et se conserve par d'autres moyens qu'un enseignement positif (1), lequel détermine les croyances du peuple? Cet enseignement existe

---

(1) Le culte des dieux, dit Sénèque, est réglé par des lois : *Quomodo sint dii colendi, solet præcipi.* Ep. 95.

dans les sectes les plus indépendantes, sans quoi elles n'auroient pu se former ; il y existe tant qu'elles durent : et quand le principe contraire vient à prédominer, toute religion cesse, comme on le voit aujourd'hui parmi les protestans.

Accuserez-vous d'erreur toutes les nations et tous les siècles? Direz-vous au genre humain : Tu t'es perpétuellement trompé depuis ton origine? Alors ne cherchez plus la vraie religion, déclarez qu'elle n'existe point, ou qu'il est impossible de la reconnoître ; déclarez que la raison à qui vous en appelez n'est qu'un mot, qu'on ne peut en croire ni celle de tous les peuples, ni, bien moins encore, la sienne même; niez Dieu, niez l'homme et les rapports qui les unissent ; ou plutôt taisez-vous; qui rejette la raison, n'a pas même le droit de nier ; il ne lui reste que le doute. Le doute seul donc vous appartient ; jouissez-en, épaississez ses ténèbres autour de votre intelligence repoussée loin de tout ce qui est, et que, reléguée en elle-même, s'interrogeant en vain sur sa propre vie, elle s'endorme de lassitude entre Dieu qu'elle a perdu et le néant qu'elle ne sauroit retrouver.

CHAPITRE XX.

Que l'autorité est le moyen général offert aux hommes pour discerner la vraie religion, de sorte que la vraie religion est incontestablement celle qui repose sur la plus grande autorité visible.

La proposition énoncée dans le titre de ce chapitre est déjà prouvée : car, s'il existe une vraie religion, qu'elle soit nécessaire à tous les hommes; que l'on ne puisse la reconnoître que par un de ces trois moyens, le sentiment, le raisonnement et l'autorité; que le sentiment et le raisonnement, loin de nous y conduire, nous en éloignent : il est évident, sans autre examen, que l'autorité est le moyen général que nous cherchions. Nous ne laisserons cependant pas de fortifier cette conclusion par des preuves directes et de nouvelles considérations.

En essayant de découvrir le fondement de la certitude, nous avons reconnu deux vérités importantes : la première, que tous les systèmes de philosophie aboutissent au doute absolu; la se-

conde, que le doute absolu est impossible à l'homme : en sorte que sa raison, quand il ne consulte qu'elle, le place dans un état contre nature, puisqu'elle le contraint de douter, et que la nature le force de croire.

Or croire n'est autre chose que déférer à un témoignage ou obéir à une autorité ; et tout esprit, en effet, commence par obéir. Nous recevons le langage sur l'autorité de ceux qui nous parlent, et avec le langage nos premières idées ou les vérités nécessaires à notre conservation. Point de peuple chez lequel on ne retrouve ces vérités : au moment où il tira l'homme du néant, Dieu les lui révéla, en se manifestant à lui par sa puissante parole ; et la vie intellectuelle, dont l'obéissance est la loi, n'est qu'une participation de la raison suprême, un plein consentement au témoignage que l'Etre infini a rendu de lui-même à sa créature. Toutes les intelligences créées s'animent aux rayons de l'intelligence éternelle. La raison divine se communiquant par le moyen de la parole, est la cause de leur existence, et la foi en est le mode essentiel (*).

Il suit de là que le principe de certitude et le

(*) La foi, dit saint Augustin, est la santé de l'âme : *Fides sanitas mentis*.

principe de vie sont une même chose ; ce qui ne sauroit nous surprendre, puisque évidemment la certitude doit appartenir à la raison infinie qui renferme toute vérité, et que la vérité n'est que l'être. Qui reçoit l'être ou la vie, reçoit donc la vérité ; il la reçoit par le moyen de la parole ou du témoignage ; le témoignage ou la parole sont donc le principe de notre raison, de notre être intellectuel (*) ; c'est par la parole que nous sommes, c'est par le témoignage que nous sommes certains d'être ou de posséder la vérité ; plus l'autorité ou la raison qui rend témoignage est générale, plus la certitude est grande, et le témoignage sur lequel reposent les vérités primordiales qui constituent notre raison, notre vie, étant nécessairement le témoignage de l'auteur même de cette vie, c'est-à-dire, de la plus haute autorité ou de la raison infinie, a une certitude absolue (**).

On voit en outre que les idées premières, dont

(*) La déclaration de ce que vous avez dit, éclaire ; elle donne l'intelligence aux petits enfans : *Declaratio sermonum tuorum illuminat, et intellectum dat parvulis.* Ps. 118.

(**) Les pensées anciennes sont vraies ; il est ainsi : *Cogitationes antiquas fideles, amen.* Joan. XXV, 1. Votre parole est vérité : *Sermo tuus veritas est.* Joan. XVII, 17.

le langage, en ce qu'il a d'essentiel, est l'expression, ne sauroient se perdre, sans que le langage lui-même se perdît, et sans que l'intelligence fût détruite. Privé de ces idées, l'homme tomberoit dans une impuissance absolue d'agir ou de penser, puisqu'il n'auroit plus en lui d'instrument pour agir, ni rien aussi sur quoi il pût agir. Aussi, quand des circonstances particulières séparent quelques hommes des autres hommes, et que les vérités primitives s'obscurcissent, ou, comme parle admirablement l'Ecriture, *diminuent* (1) dans leur raison; dépourvus en partie de ces élémens de toute pensée, ils n'ont qu'une langue extrêmement pauvre, et qu'un petit nombre d'idées secondaires. Tous les Sauvages sont dans ce cas.

Combiner les notions qu'il reçut à l'origine, en tirer des conséquences, c'est à cela que se bornent les opérations de notre esprit. Et comme la raison humaine est faite pour la vérité, puisqu'elle ne vit que par elle, la raison générale ne sauroit errer ou se détruire elle-même; autrement il y auroit en Dieu contradiction de volontés, ou défaut de puissance.

Il n'en est pas ainsi de la raison individuelle. En s'isolant, elle perd l'appui de la tradition. Inca-

---

(1) *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*. Ps. 11.

pable dès lors de remonter à son principe, elle ne voit en elle qu'un effet sans cause. Le doute l'envahit de toutes parts. Elle ne trouve en elle aucune certitude, parce qu'elle n'y trouve rien de nécessaire. Pouvant également être ou n'être pas, son existence lui devient un problème éternellement insoluble (*); car le témoignage est l'unique moyen par lequel il puisse être résolu, et elle ne sauroit se rendre témoignage à elle-même. Et ceci nous aide à comprendre cette profonde parole de la souveraine raison, du Verbe éternel revêtu de notre nature : *Si je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. Il y a un autre qui rend témoignage de moi* (1). Par cela seul donc que la raison se sépare de la société, elle meurt; elle viole la loi du témoignage ou de l'autorité, qui, pour les êtres intelligens, est la loi de la vie.

Nulle loi n'est plus générale; elle ne souffre aucune exception; elle embrasse la durée entière de notre existence. Si l'homme, aveugle et corrompu, n'essayoit pas de s'y soustraire, ses magnifiques destinées s'accompliroient sans effort. En ce qui

(*) Voyez le chap. XIII.

(1) *Si ego testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum non est verum. Alius est, qui testimonium perhibet de me.* Joan., v. 31 et 32.

concerne la vie présente, il se résigne aisément à obéir à l'autorité, parce qu'avant tout il veut vivre, et qu'il aperçoit la mort après la désobéissance. Mais ce qui intéresse la vie éternelle, la vie de l'âme, ne le touche pas, à beaucoup près, autant. Comme il ignore ce que c'est que cette vie, qu'il n'en a pas le sentiment, il n'éprouve point la même horreur de sa privation ou de la mort éternelle. Porté naturellement à ne reconnoître aucun maître, il cherche en lui-même la loi de vérité et la loi d'ordre, dont il a puisé la notion dans la société. Il la demande d'abord à sa raison, et sa raison lui répond : Que-sais-je? Il la demande ensuite au sentiment, et le sentiment ne lui répond point, car il n'a pas de langage; ou, si l'on prend pour une réponse le penchant qui entraîne vers certains objets, ou l'aversion qu'ils inspirent, la vérité et l'ordre deviennent aussi incertains, aussi variables que nos amours et nos haines. Ainsi l'homme, qui ne peut que penser et sentir, s'adresse tantôt à la raison par mépris pour le sentiment, tantôt au sentiment par mépris pour la raison. Il poursuit, haletant de désir, la vérité qui le fuit, et quand il se croit près de l'atteindre, ses yeux s'obscurcissent, il chancelle, et ne trouve, dans une nuit profonde, que le doute pour appui.

L'orgueil, principe éternel de désobéissance, l'orgueil, toujours en révolte contre le pouvoir, est la première cause de ce grand désordre, par lequel l'homme, fixé en lui-même, demeure comme suspendu entre la lumière et les ténèbres, entre la vie et la mort. Il se persuade qu'on exige de lui le sacrifice de sa raison, en le pressant d'obéir à l'autorité; et tout au contraire, l'autorité n'étant que *la raison générale manifestée par le témoignage*, il est souverainement raisonnable d'y déférer, puisque, même en laissant à part les considérations qui en démontrent l'infaillibilité, elle a au moins en sa faveur les présomptions les plus fortes. Si se soumettre à ses décisions étoit renoncer à la raison, l'homme ne feroit pas un acte qui ne fût déraisonnable; car toutes ses actions, comme être physique et comme membre de la société, supposent une pleine foi dans le témoignage, une obéissance complète à l'autorité; et, sans chercher d'autre exemple, ce n'est pas à sa raison que l'homme doit le langage; il l'a reçu et il l'emploie tel qu'on le lui a donné, et parler c'est obéir.

Ainsi partout l'autorité se découvre à nos regards; elle anime et conserve l'univers qu'elle a créé. Sans elle, nulle existence, nulle vérité, nul ordre. Principe et règle de nos pensées, de nos affections, de nos devoirs, elle règne sur

l'âme toute entière, qui vit uniquement de foi, et qui meurt à l'instant où elle cesse d'obéir. Et l'on ne doit pas s'en étonner, puisque l'empire de l'autorité n'est que l'empire de la raison manifestée par la parole. Qui ne l'a pas entendue, ne sait rien, ne connoît rien. L'intelligence n'a point d'autre fondement, la certitude n'a point, ne sauroit avoir d'autre base que ce grand témoignage originairement rendu par Dieu même, raison universelle, immuable, infinie.

On ne peut donc trouver ailleurs la certitude de la religion. Mais la religion n'est pas seulement un ensemble de connoissances; elle est encore, elle est principalement une loi, puisqu'elle renferme toute vérité et tout ordre, ou tout ce qui doit régler la raison, le cœur et les actions de l'homme, tout ce qu'il doit croire et pratiquer. Or, point de loi sans autorité; ces deux idées sont corrélatives. Donc la religion repose nécessairement sur l'autorité, et la vraie religion sur la plus grande autorité, sans quoi les hommes ne pourroient la reconnoître, ou savoir à qui Dieu leur commande d'obéir.

Tous, nous l'avons prouvé (*), doivent parvenir à la connoissance de la vraie religion. Il doit donc

---

(*) Voyez le chap. XVII.

existter un moyen général de la discerner. Or la religion est vérité, et le seul moyen que nous ayons de discerner avec certitude la vérité de l'erreur, est l'autorité : donc l'autorité est le seul moyen, le moyen général de discerner la vraie religion; en sorte que celle-là est certainement ou nécessairement la véritable qui repose sur la plus grande autorité.

La religion est l'ensemble des lois qui résultent de la nature des êtres intelligens. Or le genre humain périroit s'il falloit que chacun découvrît, ou même comprît clairement les lois naturelles, qu'il ne peut néanmoins transgresser sans mourir : donc nous en devons être instruits par le témoignage (*); donc l'autorité est le seul moyen, le

(*) C'est uniquement par ce moyen que les hommes s'instruisent des lois de leur conservation physique. Ils croient au témoignage, et ils vivent : qu'arriveroit-il s'ils le rejetoient? La vie de l'âme se conserve donc de la même manière que la vie du corps, en obéissant à l'autorité. Dira-t-on qu'on est d'accord sur les lois physiques, et qu'on ne l'est pas sur les lois de l'intelligence? Je répondrai qu'il existe des opinions particulières, des erreurs, sur les unes comme sur les autres. Tous les hommes, dans tous les pays, sont-ils d'accord sur les bons ou mauvais effets de telle ou telle substance, sur les règles d'hygiène, et mille choses semblables? Ne se trompent-ils jamais sur

moyen général de connoître les lois de l'intelligence ou de discerner la vraie religion; en sorte que celle-là est certainement ou nécessairement la véritable qui repose sur la plus grande autorité.

La religion enfin est l'expression de la volonté de Dieu, puisqu'il veut que l'homme vive, et qu'il ne peut vivre de la vie de l'âme qu'en se conformant aux lois de la religion : c'est donc un devoir de s'y soumettre; or tout devoir suppose une autorité qui commande : donc l'autorité est le seul moyen, le moyen général de nous assurer de nos devoirs comme êtres intelligens, ou de discerner la vraie religion; en sorte que celle-là est certainement ou nécessairement la véritable qui repose sur la plus grande autorité.

Et remarquez comme tout s'enchaîne dans l'ordre établi par le Créateur.

L'intelligence ne se développe que par la parole ou le témoignage; le témoignage n'existe que dans la société :

Donc l'homme ne peut vivre que dans la société; donc il y a eu nécessairement société entre

---

ce qui est propre à entretenir la santé, à conserver la vie? Assurément, rien n'est plus commun. Qu'y a-t-il donc de certain en ce genre? ce que l'autorité générale atteste. Il en est ainsi à l'égard de l'intelligence.

Dieu et le premier homme ; donc Dieu lui a parlé, ou lui a rendu témoignage de son être.

La nécessité du témoignage implique la nécessité de la foi, sans laquelle le témoignage demeureroit sans effet :

Donc la foi est dans la nature de l'homme, et la première condition de la vie.

La certitude de la foi dépend de sa conformité avec la raison, ou de la grandeur de l'autorité qui rend témoignage :

Donc le témoignage de Dieu est infiniment certain, puisqu'il n'est que la manifestation de la raison infinie, ou de la plus grande autorité.

Il n'y a de témoignage possible que dans la société :

Donc il n'y a d'autorité et de certitude que dans la société.

Nulle société humaine ne peut exister qu'en vertu de la société établie originairement entre Dieu et l'homme, ou par les vérités, les lois que sa parole a manifestées primitivement :

Donc ces vérités ne peuvent se perdre dans aucune société sans qu'elle se détruise ; donc on doit les retrouver dans toutes les sociétés.

Ces vérités nécessaires à la société ne se conservent que par le témoignage, qui n'a de force et d'effet que par l'autorité :

Donc, ainsi qu'il n'existe d'autorité que dans la société, la société n'existe que par l'autorité; donc partout où il n'y a point d'autorité, il n'y a point de société.

L'homme a des rapports relatifs au temps avec ses semblables ; il a des rapports éternels avec Dieu et les autres intelligences :

Donc il y a deux sociétés, la société politique ou civile relative au temps, et la société spirituelle relative à l'éternité; donc il y a deux autorités, et ces deux autorités sont infaillibles chacune dans son ordre.

La société politique atteste les vérités contingentes ou les faits sur lesquels elle repose, ses institutions, ses lois, etc.; et son témoignage, expression de la raison générale, est certain.

La société spirituelle atteste les vérités immuables sur lesquelles elle repose, ses dogmes, ses préceptes, etc.; et son témoignage, expression de la raison générale, est certain.

Cette société embrassant tous les hommes et tous les temps, les vérités qui la constituent, ou les vérités nécessaires à l'homme pour se conserver comme être moral et intelligent, doivent être attestées par le genre humain, ou reposer sur la plus grande autorité visible.

Mais l'homme devant, comme tous les êtres,

atteindre sa perfection, et ne pouvant se perfectionner qu'à l'aide de la vérité, il est dans l'ordre, c'est-à-dire qu'il est naturel ou nécessaire que les vérités primitives se développent; et elles ne sauroient se développer sans que la société spirituelle elle-même se développe ou se perfectionne.

Si les vérités primitives se sont réellement développées, on doit les retrouver toutes dans la société spirituelle perfectionnée, qui doit elle-même se faire reconnoître par le caractère de la plus grande autorité, puisqu'elle imposeroit à l'esprit de l'homme, à son cœur et à ses sens de nouveaux devoirs, et que l'homme ne doit une plus grande obéissance qu'à une autorité plus grande. Il n'existeroit donc point d'autorité visible égale à celle de cette société; et en effet, d'après ce qu'on vient de dire, elle se composeroit de l'autorité du genre humain attestant les vérités primitives, et de l'autorité postérieure, qui attesteroit à la fois ces vérités et celles qui en sont le développement. Et de même que, de ce développement connu avec certitude, on pourroit conclure rigoureusement l'existence de la société spirituelle perfectionnée, ainsi de l'existence certaine de cette société, l'on doit conclure le développement de la vérité, seule cause possible de perfectionnement.

Tout, dans le choix d'une religion, se réduit

donc à savoir s'il existe quelque part une autorité telle que nous l'avons définie, ou, en d'autres termes, s'il existe une société spirituelle et visible qui déclare qu'elle possède cette autorité. Nous disons, premièrement, une société visible, parce que tout témoignage est extérieur; nous disons, en second lieu, que ce témoignage prouveroit avec certitude l'autorité dont il s'agit, parce qu'il seroit l'expression de la raison la plus générale.

S'il n'existoit point de société qui eût ces caractères, la seule vraie religion seroit la religion traditionnelle du genre humain, c'est-à-dire l'ensemble des dogmes et des préceptes consacrés par la tradition de tous les peuples, et originairement révélés de Dieu.

S'il existe une semblable société, la vraie religion est l'ensemble des dogmes et des préceptes conservés par la tradition dans cette société, et perpétuellement manifestés par son témoignage. Ces préceptes et ces dogmes ne sont qu'un développement des dogmes et des préceptes qui forment la croyance générale du genre humain.

Tout homme que des circonstances quelconques mettroient dans l'impossibilité de connoître la société spirituelle développée ou perfectionnée, ne seroit tenu d'obéir qu'à l'autorité connue de lui, ou à l'autorité du genre humain.

Tout homme qui pourroit connoître la société spirituelle développée ou perfectionnée, seroit tenu d'obéir à son autorité, parce qu'elle seroit la plus grande autorité visible.

En un mot, l'homme est toujours obligé d'obéir à la plus grande autorité qu'il lui soit possible de connoître, parce que la raison est sa règle, et qu'une plus grande autorité n'est et ne peut être qu'une plus haute raison.

Il existe donc, pour tous les hommes, un moyen de discerner la vraie religion : seulement quelques-uns peuvent n'être pas à portée de la connoître dans toute sa perfection, ou d'en connoître tous les développemens.

Ce moyen est universel, puisqu'il a son principe dans la nature de l'homme, qui partout croit au témoignage ou obéit à l'autorité.

Ce moyen est aisé, puisqu'à chaque instant l'homme en fait usage, que c'est par lui qu'il fixe ses jugemens et règle ses actions, en tout ce qui se rapporte à son existence présente.

Enfin, comme nous l'avons démontré, ce moyen est sûr, puisqu'il est la loi même de la certitude et de la vie.

Ici nous pouvons en appeler encore au témoignage universel. Fut-il jamais une religion qui ne reposât pas sur l'autorité? Tous les peuples n'ont-

ils pas cru parce qu'on leur a dit, Croyez; parce qu'on leur a parlé au nom d'une raison supérieure? Il n'en est point chez qui l'on ne retrouve les traditions primitives; donc ils ont obéi à l'autorité du genre humain. Il est vrai qu'un grand nombre d'entre eux, en conservant ces traditions, les ont plus ou moins altérées par les erreurs qu'ils y ont jointes; mais ces erreurs mêmes ne se sont établies que par l'autorité, elles ne subsistent que par elle, ou par une fausse application de la règle, qui, mieux employée, les feroit reconnoître pour des inventions humaines, et rameneroit les esprits à la vérité.

Ainsi les uns, confondant la société politique avec la société religieuse, ont reçu leur croyance du pouvoir civil, ou ont obéi à une autorité dépourvue de droit. Les autres, impatiens des devoirs que l'autorité générale de la société spirituelle imposoit à leur raison et à leur cœur, se sont révoltés contre elle, et ont obéi à l'autorité particulière d'un ou de quelques hommes : mais toujours ils ont obéi; et quiconque n'obéit à aucune autorité n'a point de religion, même fausse.

Le moyen général de discerner la véritable étant connu de tous les hommes, quand ils s'égarent, c'est leur volonté seule qu'il en faut accuser. Dis-

traits par les passions, dominés par l'orgueil, ou ils ne cherchent point la plus haute autorité, ou ils refusent de lui obéir. Indifférence ou rébellion, voilà leur crime; voilà, pour les êtres intelligens, les deux grandes causes de mort. Malheur à qui ferme l'oreille au témoignage! Malheur à qui se sépare de la société! *Vœ soli* (1)! Au sortir du néant, elle nous redit cette parole que le premier homme entendit de la bouche du Créateur. Le temps s'ouvre pour recevoir la nouvelle intelligence, qui, d'un seul acte, prend possession du passé et de l'avenir. Elle croit, et la foi l'unit à la suprême raison; elle naît et elle adore, car croire c'est adorer. Entrant, si je l'ose dire, dans l'Etre infini, elle s'y nourrit de la vérité, en écoutant toujours, en obéissant toujours, et la vie éternelle n'est qu'une éternelle obéissance.

Assurés du moyen par lequel nous pouvons discerner la vraie religion, il nous sera maintenant facile de la découvrir; sans discuter aucun dogme, il s'agit uniquement de savoir quelle est la société spirituelle et visible qui possède la plus grande autorité. Cette société une fois reconnue, toute incertitude s'évanouit. Contester son témoignage, nier ce qu'elle atteste, c'est abjurer la raison; dé-

---

(1) Eccles. IV, 10.

s'obéir à ses lois est un crime. En développant les conséquences du principe établi dans ce chapitre, nous prouverons donc :

1° Qu'avant Jésus-Christ il existoit une société spirituelle et visible, société universelle mais purement domestique, qui conservoit le dépôt des vérités nécessaires ; en sorte que la vraie religion se composoit des dogmes et des préceptes originairement révélés de Dieu et attestés par la tradition de toutes les familles et de tous les peuples ; que cette religion, qu'on pouvoit dès lors facilement distinguer des erreurs particulières et des superstitions locales, reposoit évidemment sur la plus grande autorité, ou sur le témoignage du genre humain, manifestation permanente de la raison générale.

2° Que la religion primitive s'étant développée, selon l'attente universelle fondée sur des promesses divines, la société spirituelle s'est développée pareillement ; que, perfectionnée dans sa constitution et dans ses lois, elle est devenue société publique ; que depuis ce moment, ou depuis Jésus-Christ, la société chrétienne eut toujours incontestablement la plus grande autorité ; d'où il suit que tout homme, à portée de la connoître, doit obéir à ses commandemens et croire à son témoignage, qui, à l'égard des traditions antiques,

se confond avec le témoignage du genre humain, et n'est, sur le reste, que le témoignage de Dieu même.

3° Que, parmi les diverses communions chrétiennes, le caractère essentiel de la plus grande autorité appartient visiblement à l'Eglise catholique; de sorte qu'en elle seule résident toutes les vérités nécessaires à l'homme, la connoissance complète des devoirs ou des lois de l'intelligence, la certitude, le salut, la vie.

Du principe de l'autorité on verra sortir, comme des conséquences rigoureuses, les preuves particulières du christianisme. Nous montrerons qu'on ne trouve qu'en lui toutes les marques de la vraie religion, de même qu'on ne trouve que dans l'Eglise catholique, les marques distinctives de la société dépositaire de cette vraie religion. Ces marques, conditions nécessaires de la plus grande autorité, appartiennent également et à la doctrine chrétienne considérée en elle-même, et à l'Eglise qui la conserve et la perpétue par son invariable enseignement; chose naturelle, puisque ces marques ne sont au fond que les caractères inhérens à l'être même de Dieu, qui, dans son immense unité et dans les rapports qu'il a voulu établir entre lui et ses créatures intelligentes, est toute la religion.

Après avoir ainsi démontré la vérité du Christianisme ou de la Religion catholique, nous répondrons à quelques objections sur la foi des simples, et sur l'intolérance de l'Eglise, objections souvent reproduites, et beaucoup plus souvent qu'il ne conviendroit dans un siècle qui se pique d'esprit philosophique.

Nous ferons voir ensuite, en résumant notre argument principal, que le principe de l'autorité conduit nécessairement à la Religion catholique, et que sa négation conduit au scepticisme absolu, sans que la raison puisse s'arrêter entre ces deux termes extrêmes.

Cela fait, il sera prouvé que l'indifférence en matière de religion est absurde dans ses motifs. Nous prouverons également qu'elle est funeste dans ses effets; ce qui complétera le développement du plan que nous nous étions proposé de remplir.

Que ceux dont la raison, fatiguée du doute, s'assoupit dans une sécurité trompeuse, cherchent enfin la véritable paix, qui n'existe que dans la possession certaine de la vérité. Pauvres intelligences reléguées en des régions lointaines après avoir dissipé leur portion de l'héritage commun, elles fuient la société des autres intelligences, et s'endorment à l'écart près des êtres sans raison, dont elles voudroient, dans leur dénûment, partager la pâture.

Qu'elles se réveillent, et tournent les yeux vers la maison où elles naquirent; c'est là que sont leurs souvenirs, là qu'étoient leurs espérances; infortunées, elles ont tout perdu, mais elles peuvent tout recouvrer. Loin de la lumière et de la vie, n'ont-elles pas assez erré dans des ténèbres brûlantes? A demi consumées, presque éteintes, qu'elles rentrént au sein de la famille, de l'éternelle société d'où elles sont sorties. Dieu les attend; que tardent-elles? En retrouvant leur père, elles jouiront d'un repos et d'un bonheur qu'elles ne connoissent plus.

FIN DU TOME SECOND.

ADDITION AU CHAPITRE XVIIIe.

NOTE.

Jamais l'orgueil de la raison ne fut porté plus loin que dans ce siècle, et jamais on ne montra plus de penchant à décider les hautes questions de religion, de morale, et même de politique, par *sentiment* ou par une règle indépendante de la raison. Or, voici ce que Bayle pensoit de ce genre de preuves : « Les preuves de sen» timent ne concluent rien. On en a en Saxe, touchant » la présence réelle, tout comme en Suisse touchant l'ab» sence réelle. Chaque peuple est pénétré de preuves de » sentiment pour sa religion : elles sont donc plus souvent » fausses que vraies (1). » Des preuves *qui ne concluent rien*, sont des preuves qui ne prouvent rien, ou, en d'autres termes, ce ne sont pas des preuves. Cela n'empêche pas Rousseau d'insister beaucoup, comme on l'a vu, sur ces preuves qui ne prouvent rien. *C'est le sentiment*, dit-il, *qui doit me conduire. Ce que je sens être bien*, *est bien*, etc. Le sentiment est, à l'entendre l'unique fondement de la morale ; jamais l'homme ne s'égareroit, s'il suivoit toujours ce que son cœur lui dicte.

(1) Continuation des Pensées diverses, tom. III, p. 130.

Voilà ce que Rousseau répète presque à chaque page de l'Emile. Vous croyez peut-être qu'il étoit profondément persuadé de cette doctrine ? Ecoutez ce qu'il écrivoit confidemment à l'un de ses amis. « Oui, je suis convaincu qu'il » n'est point d'homme, si honnête qu'il soit, s'il suivoit » toujours ce que son cœur lui dicte, qui ne devînt en » peu de temps le dernier des scélérats (1). » Cet aveu ne fortifie-t-il pas merveilleusement ce que dit Rousseau en faveur de la règle de sentiment ? Au reste, si le sentiment étoit une preuve de vérité, ce seroit chez les fous qu'il faudroit chercher les vérités les plus certaines ; car, apparemment, la preuve est d'autant plus forte que le sentiment est plus énergique, et le sentiment que produit l'erreur qui constitue la folie, est absolument invincible.

---

(1) *Lettre de Rousseau à Tronchin*, citée dans les *Mémoires de madame d'Epinay;* tom. III, p. 192.

TABLE

DU TOME SECOND.

Pages.

FIN DE LA TABLE DU TOME SECOND.

De l'imp. de L. T. Cellot, rue des Grands-Augustins, n° 9.